حاشية شرح الهداية
لملازاده

# كتاب شرح الاشارات للامام نصير الدين الطوسي

ولادته سابع الخامس يوم السبت حادي عشر
جمادى الاول من سنة ٥٩٧ وقت طلوع الشمس و
الطالع الحوت وتوفي في نهار الاثنين ثامن عشر ذي الحجة
وقت الغروب ببغداد سنة ٦٧٢ ودفن في المشهد
الامام الكاظمي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاعتراف
بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا
على محمد واله المخصوصين بتاييده وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق
العلوم واوثقها تبيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما
ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف الهمة على تتبعها هو معرفة اعيان
الموجودات المترتبة المبتداة من موجدها ومبدعها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة
المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التى تستسعد
باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من القائلين بها تفضلوا على من بعدهم
بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها فضلوا من قبلهم بالتلخيص
والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا على الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله
سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا فى تهذيب
الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا فى تقرير
الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه
وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هى الامهات مشحون
بتنبيهات على مباحث هى المهمات ملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات
يجرى اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة فى عبارات موجزة
وتلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه
واستقصر الامال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن
شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين
الخطيب الرازى جزاه الله خيرا فجهد فى تفسير ما خفى منه باوضح تفسير
واجتهد فى تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك فى تتبع ما قصده نحوه طريقة
الاقتفاء وبلغ فى التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ

فى الرد

فى الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز فى نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعى
لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان
يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد
تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين
ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شى لا يمكن حمله على وجه
صحيح فحينئذ ينبغى ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل
والانصاف متجنبين عن البغى والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى
ولقد سالنى بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع زين
الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله
ما يتمناه ولحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندى مع قلة البضاعة واورد
ما تيسر على يدى مع قصور الباع فى الصناعة من معانى الكتاب المذكور ومقاصده
وما تقتضى ايضاحه مما هو مبنى على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين
والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته
بنظرى القاصر وفكرى الفاتر وان اشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح
مما ليس فى مسائل الكتاب بقادح وان اتلقى ما يتوجه منها بالاعتراف مراعيا فى ذلك شريطة
الانصاف واغض عما لا يجدى بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم فى ذلك حكاية الفاظه
كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التى قصدها مخافة الاطناب المؤدى الى
الاسهاب وفى نيتى ان شاء الله تعالى ان اوسمه بحل مشكلات الاشارات بعد ان
اتممه وارجو ان يغفر لى ربى خطيئاتى ويعذرنى من يعثر على هفواتى فانى للخطايا
لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق والله انها الطريق

صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن
توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد
الفاضل الشارح ان هذه المعانى يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس

الانسانيه بحسب قوتيها النظرية والعمليه بين حدّي النقصان والكمال اما النظريه فلان جهة
الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل
الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى
وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات
الثانيه اعني المكتسبه لا تتاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول
العقل المستفاد اعني العقود اليقينيه التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه
الحق لحقيقته فان جميع ما يتقدم عليها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا اما
لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العمليه فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع
الحقة والنواميس الالهيه انما تكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات
الرديه تكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسيه تكون بالهامه **واقول**
الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وتيسير
الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب موافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في
السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب
المنتهى ظهر له انه ليس مما يحاول من الكمالات الا ما يفيض عليه من الفاعل
الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال الثلثه ان الله تعالى
في تلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى
اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانيه قريبا منه وفي الحالة الثالثه اقل منه
فانما اختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبّر بالتوفيق والهدايه والالهام
عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثه مما يراه سببا لانجاح
مرامه ثم نبه المتعلم بما اصرح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين
ان يحمد الله تعالى على ما تيسر له من الوصول للخوض في الطلب والسلوك ويسأله
ما يرجوه من الهدايه والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه
**قوله** وان يصلي على المصطفين من عباده تفريعها وتفصيلها

اصولا وجملا ... لتحقيق الحق ... الكشف ...

الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملته كالاجزاء لكلها
مثاله زحل والمشتري للمتحيره فالفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل
الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج الفروع الى الفعل
يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع ولذلك قال سهل عليك تفريعها
ولم يقل ظهرا وبان لك فروعها **قوله** ومبتدئا من علم المنطق ومنتقلا عنه
الى علم الطبيعه وما قبله الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر
العلوم واما الطبيعه فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه
بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعه
نفسها فانه لحق مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها وقبليه ما قبل الطبيعه من المجردات
انما تكون قبليتها في نفس الامر قبلية بالذات والعليه وبالشرف وتكون بعديتها بالنسبة الينا بعدية
بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم
الاول الطبيعيات على العلم المتعلق بها فالعلم بمبادي الطبيعه وما يجري مجراها
من الامور العامه قد يسمى علم ما قبل الطبيعه بالاعتبار الاول وعلم ما بعدها بالثاني
وهي الفلسفة الاولى لتقدمه بالاعتبار الاخر على علم الطبيعه وغيره من العلوم
وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم
من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا العلم لا الذي سبق
لان الضمير عائد الى العلم لا الى الطبيعه والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعه
علم ما قبل الطبيعه ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها
وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعلم
بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعي
فصار الالهي متقدما في كتابه هذا من وجه ولاجل ذلك سماه بما قبل
الطبيعه كلام غير محصل بالتمام لان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في
هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما

حالفهما هنا في ترتيب المباين وخلط لاحد العلمين بالاخر حسب ما تقتضيه
المسالة التي اختارها قوله النهج الاول في غرض المنطق قوله في غرض
المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه قوله
المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية
المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير
انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه
كونها عند الانسان قوله آلة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا
رسم للمنطق وقد تختلف رسوم الشيء الواحد باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته
فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته منسوبا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء
آخر مثلا الرسم الكوز انه وعاء خزفي او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وانه
آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم
في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر
بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض
هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هو
علم ام ليس مما لا يعني من المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقو
لات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين
على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق
الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علما تاما وان لم
يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا
علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس
بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون
آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا
الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه

اولا منطق

او الى منطق اخر يخل به وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق
يشتمل اكثره على اصطلاحات يتنبه عليها اولبابٍ تتذكر وتغفل لغيرها ونظرياته
ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى
المنطق فانه احتيج فى شئ منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية ولا يكون حكمه الا
حتاج الا الى الصنف الاول ولا بد ور الاحتياج اليه واما قوله اله قانونيه فالاله
هى ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومى الاصل
وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والاله القانونية
عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقى الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق
بالقياس الى غيره واما فائدة العصمة مراعاتها لان المنطقى قد يضل اذا لم يراع
المنطق واما قوله عن ان يضل فى فكره فالضلال هاهنا هو فقدان ما يو
الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ
غير السبب مكانه مما له سبب قوله واعنى بالفكر هاهنا اى فى رسم
هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التى التها
مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اى حركة كانت اذا كانت تلك
الحركة فى المعقولات واما اذا كانت فى المحسوسات فهى تسمى تخيلا وقد يطلق
على معنى ثانٍ اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة وتوجه
النفس بها من المطالب مترددة فى المعانى الحاضرة عندها طالبة مبادى تلك
المطالب المودية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى
ثالث هو جزء من الثانى وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع
الى المطالب جزءاً منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول
هو الفكر الذى يعد فى خواص نوع الانسان والثانى هو الفكر الذى يحتاج
فيه وفى جزئيته جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذى يستعمل بازائه
الحدس على ما سيأتى ذكره فى النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر هاهنا

قوله فى اشاره ولان المجهول ما بازاء المعلوم
يعسر ان لا يحصل لاحد علم بشى الا بطريق الفول
السابح ان كان تصورا او بالحجة ان كان تصديقا
وهو انما يفيض ما كان فى حد الحدس فانه مهما
ذكر ان اصحاب الحدس يحصل لهم من المطالب
من غير تركيب حد او رسم او ترتيب حجة وايضا
من العامة من يحصل لهم العلم من الاخبار المتواترة
وما التجارب المتكررة من غير تركيب او ....
يتفطنون للجهة التى منها حصل هذا العلم

بالمعنى الثاني من المعاني المذكوره **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة
الاولى المبتدأ بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب
جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة في
ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب وهذه الحركة
وحدها من غير ان يسبقها الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة
وقد نص على ذلك المعلم الاول في آخر كتاب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف
الحركتين جميعا والثانية منها التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير
معنى الفكر اولا وفي تقييد قوله هاهنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الاشتغال
المذكور وبين نفس الاشتغال ثالثا وحمله مرة على امر غير الاشتغال ومرة على
الاشتغال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية
طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع
ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم وادراكات
لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن
امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب اكتسابا صناعيا انما تكون
فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين
**قوله** متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق
به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن **قوله** تصديقا
علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي
النقيض على الاخر يستلزم عدم الحكم والا فقارن ما يوجد الحكم فيه اعني
التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح
اما يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم
والثاني هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر
فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم

كلامه

بخلافه او لا امكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلثة اشيا الجزم والمطابقة والثبات وان
امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق
الظن بازاء اليقين عليهما او على المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه
وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ يقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى
يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما
او انكارا والاول يقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة والى
خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى
عليه المسائل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه
ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان
يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت
الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعا باعتبار اخر مثل
ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل واليه وقد يتعرى التسليم عن الوضع في مثل
ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة
الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راي يقول به قائل
او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه
الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما
يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات
بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي
ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر
فلا تدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها
وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعا لتباين العلم والظن
بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله
وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الشارح الفاضل

انما قدر الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع واكتفى في قسمتها الظن
بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات البلية الا انه حمله
على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام
التصديق اليها انقسام طبعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك تقتضي تباين الاقيسة المؤلفة
منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا
الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان
الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة
وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما
فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالجنس الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة
واما نشأ من غلطه هذا رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب
قوله الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان
الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي
والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عنده المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب
ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر
من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم تحضر يطلب ومن الجهة التي تحضر
يتحرك عنه اولا ويعرف انه هو المطلوب اخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب
الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك
ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها
قوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة ترتيب بالانتقال
الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق
واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد صيرورتها علة لذلك الشيء
لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا يمكن
ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف
المراد

المراد به في هذا الموضع لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب
ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد وهي الهيئة وهي مما
بالذات عن الترتيب كما هو متأخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة
للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب
ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه
صواب وقد يقع لا على وجه صواب صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس
اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة
المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما
ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب
الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون
من ضرب منتج والفساد في القياس ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها
الى الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات
الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطا ما لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا
تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى البعض
واما بقياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع
الفساد فيها لنفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب
والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس
بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب
هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما
ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان
ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات
له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان
المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا

الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمظنونات والمقبولات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به هو الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان وانما جعل الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى مستحصلة هذا الى اخر الاشارة رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم تكن بينة فلما بانت عرفه بها قوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم منه ضروب الانتقالات ولم يقل علم بضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح اورد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله وعددا اصنافها ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة

اصناف

اصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداهما مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما تبين فيهما **اشارة** وكل مجهول يتعلق بترتيب لا يتأتى منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك المجهول يحوج الى تعرف المفردات التي تقع فيها الترتيب والتاليف كل مجهول اي كل مجهول واثبات علي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه لا يوجد تاليف من شيئين او اكثر الا وضع لها وضعا عقلا وحسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب عكس ان يقع على ترتيب ب اج او غيره مما يمكن والمراد ان كل مجهول متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد بقوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو مجهول موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل مجهول يتعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقعا فيها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبائع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل بها الى غيرها و قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة

ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف والتاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الجازمة وفي القضايا واجزاؤه مفردات تذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس

والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع

والخامس من هذا الكتاب والمادية في انالوطيقا الثانية وفي اثناء مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس

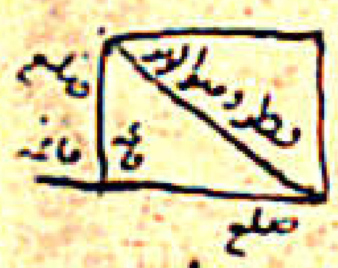
**اشارة** ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما وللشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني

والدلالتين وضعيتين تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال والعلاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين **قوله** وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان ولهذا السبب ربما تأدت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني لاستعمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها **قوله** فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليهما وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية **قوله** الا فيما يقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب

٨

الكلي على المعنى المعارف الذي يجيء بيانه **اشارة** ولان المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا عكس بان يستحصل العلم واراد بالمجهول هاهنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا بانقسامها **قوله** فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا معنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق نبه على عدم العناد بين التصور والتصديق وان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه واما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور والاحسن التمثيل به في التصور الساذج **قوله** مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما لتعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد والنسب التي بعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطوق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذ انقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان

في القوة لخطين تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلاً فانه قد
يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة
في المقالة العاشرة من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من طريق التصديق الى ان يتعلم
مثل كون القطر قوياً على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة
من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بالاخر مثله على الاستقامة
ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية بضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط
ثالث معترض يتصل بهما وتراً ما لقياس ويسمى ايضا قطراً لانه يكون قطراً للدائرة
التي يلتئم محيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف
السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط بها الضلعان وهذه صورتها



وهذا القطر قوياً على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه مربعيهما
فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة
فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما
ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع
والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعرف
وفي التصديق المجهول الى ان يتعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي
فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من ادراكين لشي واحد يتخلل
بينهما عدم والى المجرد من هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الاله تعالى بالعارف ويوصف
بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته
فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص
التصديق لتركبه بالعلم **قوله** فالسلوك الطلبي هنا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور
يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور
المطلوب قولاً شارحاً فمنه حد ومنه رسم :. يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام
واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم

ان العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشي طرفه وانما سمي
طرف حداً لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور
داخلة وتدل على شي هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شي هي آثاره وعوارضه فسمي المعرف
بتلك حداً وبهذه رسماً **قوله** ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها **قوله** وان تسمى
الشي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء :.
القياس تقدير الشي على مثال شي اخر يقال قاس القذة بالقذة والقائس
يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقرى
البلاد اذا تتبعها لخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليحصل الكلي
قوله ونحوه يريد به التمثيل وتسميه الفقهاء قياساً لانه الحاق جزئي بجزئي اخر في الحكم **قوله**
فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم :. يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك
المطلوب التي مر ذكرها **قوله** ولا سبيل ايضا الى درك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة
التي لاجلها صار مؤدياً الى المطلوب :. يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين
لان حصول المبادي وحدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم
وايضاً فربما علم الانسان ان البغل عاقر وان هذه مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى
وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعليه يقاس في التصور **اشارة** فالمنطقي ناظر في
الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب :. لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد
كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية
كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضاً
**قوله** وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب :. اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور
وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة
وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الحركة
الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوها من باقي كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك
يؤكد ما قلناه اولاً **قوله** واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي منها يأتلف

[illegible]

الاستتباع دلالة الالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك في ... [illegible] ... بل هو مصاحب لازم له

الحد والقياس وما جرى معهما فلنفتتح الآن ما نريد به ما نبين في كتاب ايساغوجي قوله ولنبدأ
بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فنبدأ بما هو ابعد عن المقصود الاول من المنطق
لاخلال المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما
على سبيل المطابقة: دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك
العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كما
للممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال
عقلي من احدهما الى الاخر في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان
على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثاني لازم يحمل
وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب
الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم
محالة اذ هي غير متناهية وعلى البين منها باطل لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا
عند آخر فلا يصح ان يعول عليه وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس
الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود
التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره
لم تستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات
المحدودات الا بالالتزام كما سنبين اشارة الى المحمول هذا البحث يورد بعد مباحث
الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل
الذي يبينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان
الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه
معنى ثالثا مغايرا للمثلث وللشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه
فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد
غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به
التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد

اذ الدال ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث ... [illegible]

[illegible]

كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعلا
موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا
وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن
المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما
به التغاير كما يقال ان المثلث شكل فان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا
الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق
وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم المحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة
بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال
الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب قيل
في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله
وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد
ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ
اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على
جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر
وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون
الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى
وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب
تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى تصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه
فاذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد
بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة
بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء لذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على
معنى آخر وارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو
جزء له دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فيحصل من ذلك ان اللفظ الذي

لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شئ اصلاً فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث
للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متأمل وانصف من نفسه لا
يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علماً وبين لفظة ان من انسان تفاوتاً في المعنى فان
كليهما بصلحان لان يدل بهما في حال اخر على شئ واما كون الاول مقولاً من نعت والثاني غير
منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان
الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شئ واحد وكذلك سابقاً بلد وسوا سمي
مركباً او مؤلفاً ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء
منه دلالة اصلاً زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيهاً على ان المرجع في دلالة اللفظ هو
ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شئ اخر
فان دل بارادة اخرى على شئ اخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل
المفرد مركباً فان الفرق بين المؤلف والمركب على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم
قوله ثم منه قول تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشيا اسما وافعال وحروف
وتشترك في اربعة اشيا وهي كونها الفاظاً مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى
الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق اولاً بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك
لانه كما ان من الموجود قائماً بنفسه هو الجوهر وقائماً بغيره هو العرض ومن المعقولات
معقولاً بنفسه هو الذات ومعقولاً بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ دال في نفسه
ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان اخران
هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول
هو الفعل وتسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم
يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولك امشي ايضاً فعلا فصول الفعل ملكات
وفصول الحرف والاسم اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك
اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده هو الذي
يدل على معنى موجود لشئ غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك

بعد الامور



بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم
عن شيئين احدهما كون معناه موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته وذلك الغير هو الفاعل
وهو قد يكون معيناً وقد لا يكون لكن وجود التعين او عدمه لا يتعلق بالفعل بعينه فهو في نفسه
انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه الا الى غير بشرط ان لا يكون لا بعينه فان بينهما فرقاً
كثيراً وهو المراد من قوله موجود لشئ غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالافعال
كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل
على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما لجزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى
انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين
الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد
من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات
لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشئ لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة
بعينه وذلك التعلق والافعال الناقصة ما تقصر فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر
يدل عليه كقولنا كان زيد قائماً وهي التي سماها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم
ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة
العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد بتحقيقه النحاة فان
قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملاً على ضمير في عكسه والكلمة
في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال وتسمى قائمة ثم تصرف
الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك تقترن بها فظهر من حد الفعل التام ان الاسم
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان بتعين
حسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثاني من هذه
الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو هما ما يأتلف من اسمين او من
اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول

التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التأليف من فعلين
غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في
المثال الحيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون
ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع [illegible] في القول
الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بغيرها لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى في غيره
لاحتجت في الدلالة الى جزء يقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال
ما يدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا تكون تدل على كمال
ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تأليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتأليف
الا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة الى اللفظ الجزئي والكلي** اللفظ قد يكون جزئيا
وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد
فاذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل
الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة
قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه
مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة
بذلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقا والشمس
الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول
كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان
يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران
اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب
والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ
كفاية وما في الكتاب ظاهر **اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق** قد يكون من
المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم
ان

ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في
تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر
اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او الجسمية للانسان
واذ لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسما
ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل
قد يكون لبعض اللوازم غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق ٥
كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي
فهو محمول بالطبع على ما تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان مجازا واراد
الشيخ بالمحمولات هاهنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي
بمعنى اخر كما يجيء ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس
الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى
جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما فما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي
والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى
الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من غموض ما والقدماء قد ذكروا
له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها
ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته
لا لشيء اخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له
وجودا او توهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي
له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا
يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم
الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم
يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل
الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده

بل المحمول الذي يعتبر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال لجزء الماهية بالمجاز فان الجزء
الحقيقي لا يحمل على الكل بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها
فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنده ثم انه بيّن الفرق بين
علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير
موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية
عنه من حيث نتصوره مجسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان نمتنع عن سلب الشكلية
عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن
السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة
له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل
وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك
عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق
ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار
الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث نتصوره جسما فائدة
هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود
الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات
فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود
التي لا تلزم الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضلع
وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المقوم اعلم
ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها
حاضرة معها :: الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ها
كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وتخصيص البيان بالمركبات
لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي يعرفه الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة

غير



غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به نعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد تكون حقيقته
هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان
الوجود متقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود
اللازم هو ما يدوم وجوده وغير اللازم ما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الا
فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها
بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم
فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود
ام ليس لها وجود اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس
بجزئياته ولكن نجد مثالا لغرضنا من معان اخر اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والمو
واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود
في الخارج قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة
المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ
كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك بقوته المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور
الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير لالتفاته
بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور
الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك
وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا له معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت
اليها بقصد مستانف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت
اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية
في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل
شيء له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها فقوله وان لم تخطر بالبال مفصلة اشارة
الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها
اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها

فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشئ بحسب عرف هذا الموضع

من المنطق هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب

البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي هاهنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد

مثل الانسانية يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وتقديم لتعريفه مقدمة

فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد تؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة

او كثيرة او كلية او جزئية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح ان تكون معروضات لهذه

المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ

تكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات

وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب

منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة

تحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي

لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا

يختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة

النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص

قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة

عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان

بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن

الانسانية المجردة وقوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها

فيها هو المقوم

وهو المقصود اشارة الى العرفي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم

ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها

لازم الشئ بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشئ عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم

والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب ا

اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الا

الطبيعة النوعية

فان الاتفاقي لا يخلو عن سبب بما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج

عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي

ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب

اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف

يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي وهو يعرف

له بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما اشار في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله

مثل كون المثلث مساوي الزوايا للقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا

واجبا المحمولات الخارجية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شئ خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه

الى البعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل

وجود الضحك والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شئ خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد

بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا للقائمتين محمول على المثلث

قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول

هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق

تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان للمثلث وما يجري مجراه

يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا تنحصر في حد كما ان زوايا

المثلث مساوية لقائمتين وهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح

مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس

اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد

ما والحق ان كون الشئ محمولا على شئ امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى

شئ فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض ليس في خارج العقل امرا

زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات

غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما لا يتناهى عدده كما هو

الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه

المحمولات مقومًا بها فإن الموجود بالفعل لا يمكن أن يتقوم بأجزاء لم توجد إلا بالقوة فإن أجزاء الشيء يجب
أن تكون حاضرة معه وإنما استبعد الشارح من أن الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالأجزاء الذهنية
قوله وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة في الوهم مع كونها غير
مقومة ∴ مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بيّنة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها
فإن قومًا من المنطقيين أنكروا أن يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم
وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدودًا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فأورد الشيخ إثبات مطلوبه بقسمة
حاوية بها أقسام العلوم الأولية والمكتسبة البرهانية وذلك أن يقال المحمول اللازم لا يخلو من أن يكون لزومه
للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لأن ذات الموضوع أو المحمول لما هي هي تقتضي ذلك اللزوم أو يكون بتوسط
أمر مغاير لهما يقتضيه والقسم الأول يقتضي أن يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف
الحكم فيها إلا على تصورهما فقط فتكون من الأوليات والقسم الثاني يقتضي أن يكون المؤلف قضية مكتسبة
من جملة القضايا التي تشتمل على العلوم البرهانية على أمثالها وذلك لأن محمولات المطالب العلمية لا تكون
مقومات لموضوعاتها بل تكون أعراضًا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وأمثال هذه إن كان
لزومها بغير وسط إشارة إلى القسم الأول وقوله كانت معلومة أي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم
وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما
ذهب إليه القوم المذكورين من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم أن الحكم بكون المحمول اللازم بغير
وسط بيّنًا للموضوع لا يحتاج إلى البرهان الطويل الذي أقامه الشارح على ذلك وإلى حل تلك الشكوك
التي أوردها عليه ولحال بعضها إلى سائر كتبه وذلك لأن اللزوم لما كان مفسرًا بعدم الانفكاك كان
كل ما يلزم شيئًا بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء الذهنية في العقل أو في الخارج ولا نعني باللزوم
العقلي إلا أن تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل اللازم وذلك هو المراد من كونه بيّنًا له وأما اللازم بتوسط
شيء آخر فإنه لا ينفك عن حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته ولا يكون عند الانفكاك بيّنًا
وما قيل على ذلك ∴ إنه يقتضي أن يكون الذهن منتقلًا عن كل ملزوم إلى لازمه ثم إلى لازم
لازمه بالغًا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس
بوارد وذلك لأن اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس إلى غيرها

فقد يمكن

قسمة العلوم

أوليات



فقد يمكن أن يستمر الانتقال فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب الإعراض عن تلك المتلازمات والالتفات إلى غيرها
ولكنها تقل في الوجود فضلًا عن أن تكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي يشتمل
على أمثالها أكثر العلوم فإنها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع إلى غيره وهي إنما تحصل عند تصور الأمور التي إليها
يقاس الموضوع وتصور تلك الأمور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي إلى وجود
تلك اللوازم المترتبة فإذن قد اندفع ذلك الإشكال ونرجع إلى ما كنا فيه قوله فإن كان لها وسط تبين به إشارة
إلى القسم الثاني وهو أن يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله علمت عليه أن به إشارة إلى أن
اللازم لا يكون بيّنًا مطلقًا بل إنما يكون بيّنًا عند حضور الوسط فقط قوله وأعني بالوسط ما يقرن بقولنا
لأنه حين يقال لأنه كذا إشارة إلى أن الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم أي به يقوم البرهان على إثبات
ذلك المحمول للموضوع ثم إن الشيخ أراد أن يتوصل من النظر في حال الوسط إلى إثبات لازم بين يتخلل اللوازم
غير البينة إليه وقد بان في علم البرهان أن الوسط في البراهين على المطالب إما أن يكون مقومًا للموضوع
المطلوب أو يكون عارضًا له فإن كان مقومًا امتنع أن يكون محمول المطلوب مقومًا للوسط لأن مقوم المقوم
مقوم والمقوم لا يكون مطلوبًا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب أن يكون عارضًا له أيضًا وإن كان الوسط
عارضًا للموضوع جاز أن يكون المحمول مقومًا للوسط وجاز أن يكون عارضًا أيضًا له فههنا مأخذان يشتملان على
أصناف البراهين ويسمى الأول مأخذًا أولًا والثاني مأخذًا ثانيًا فقوله وهذا هو الوسط إن كان الوسط
مقومًا للشيء لم يكن اللازم مقومًا له لأن مقوم المقوم مقوم بل إن كان لازمًا له أيضًا فإن احتاج إلى وسط
تسلسل إلى غير النهاية فلم يكن وسط إشارة إلى المأخذ الأول على ما مر وإن يكون اللازم مقوم المقوم
لأنا فرضناه خارجًا وجزء الجزء يكون داخلًا ثم أراد أن يتوصل من هذا المأخذ إلى مطلوبه فأورد
قسمة أخرى هي أن اللازم الأول إما أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط ثم
أبطل القسم الأول بأن قال فإن احتاج إلى وسط تسلسل إلى غير النهاية فلم يكن وسط أي يحتاج
كل وسط في لزومه إلى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد إلى ثبوت اللزوم الأول
المفروض ثبوته مع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطًا ليس
بوسط بل جزء أمور غير متناهية هي بأسرها الوسط وإذا لم يكن كل ما فرض وسطًا
بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط لفظة لم يكن هنا كالفعل التام ٥

قوله وان لم يحتج فهنالك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم
اسعل الى المبحث الثاني بقوله فان كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع
متقدما لازومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها بل اجرا
بل ابطل القسم الاول واحتاج الى توسط لازم اخر وهلم جرا ومقوم غير متناهية في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا
تسلسل الى غير النهاية تفاسد لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما
ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج
من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان
انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا تلتفت اذن الى من قال ان كل ما
ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا للاخر او
متفاوتا والمثال الاخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم والانواعه انما يلحقها
بقياس بعضها الى البعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح لما نسب هذا البيان الى التطويل لانه
لم يعتبر بما ذا تنال اقسام العلوم ومأخذ البراهين لم يطابق قسمة الوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه المقرب
وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل هو ان الماهيتين ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير
وسط وانه لم تقتض من حيث هي هي شيئا اي من حيث هي لم يلزمها شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف
ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا
من حيث هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل احدهما ومالم يبطل
هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرض الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات
التي يجوز ان تفارق الموضوع العام يقال فجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق يعني اللازم
هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كون زيد قصيرا
طول عمره مثلا قوله يفارق بسرعة او بطء سهلا او عسرا مثل كون الانسان شابا او شيخا
وقائما او جالسا ويمكن ان يتركب الاعتباران فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشى
عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالمجنون اشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما
ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله وبينهما

ع



يسمى عرضا يريد العرض العام اشارة الى الذاتي بمعنى اخر وربما قالوا في المنطق ذاتي بغير هذا المعنى
منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هنالك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسم
كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا
والماهية لا تختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر
وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو
مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول انما يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة والمجموع
هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح
يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة
بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه
وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد
وعلى الثلاثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون مأخوذا في حد المحمول الا في الاول بل
يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت
المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها
ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما
يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي
على جميع ما ذكرناه يخص الاول بقيد الاولي لان ما علاه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو
هو قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية
والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية
مثل بما يتمثلون به من الفطوسية للانف المناسبة للمقادير يعني بالمعنى غير العددية كما مر
والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية
كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا

ذاتي

جوهري

ماهية

ع

رسم العرض الذاتي

عد

ي

رسم العرض الذاتي بمعنى آخر

عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا
لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها **قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي**
برسم يجمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع في حد
لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها
وذلك الرسم هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني
العراض الذاتية الاولية وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ
الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ
طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي بأخذ الموضوع
في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبين في الحكمة
المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف
يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من
لوازمها والحد ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء
عليه هو ما يحمل على الشيء بما هو هو وهو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضي
المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ
في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعتبر عنها بما يقتضي تخصيصها بموضوعاتها
في تعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها في انفسها
فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود
والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسائط
لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها
دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها
وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها
فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها فينبغي ان يحد باعتبار
الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في

التحديد



التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض
التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة
اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في
العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات
بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط
وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد بل لغيرهما وكذلك في باقيها
ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الشارح الذي لم يقلد المتقدمين فيها ايخالف الجميع في جعلها
اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا عن نفسه لها تعريفات اخر اما نحن
معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها
المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب
الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نأبى
من ان نجوز ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية ومطلقها
على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي
فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل
القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط ثم تعلل الشارح الى هنا ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس
الاجناس والفصول وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف
بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا **قوله والذي يخالف هذه الذاتيات مما يلحق**
الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم
منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام
المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر مباين له وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور
كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط
بينها ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح
**اشارة الى المقول في جواب ما هو** يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم

رسم الذاتي بوجه جامع

رسم الذاتي

وتعريفاتها ح

ح لا يحمل على الموضوع الا بالمجاز

او اخص منه او اعم منه لحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه

كون

لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو هو لانهم سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو وحسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا احتمل عليهم اي نبهوا على الحق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزونه لم يقل انهم يقولون لكن لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وستعرفها يقال تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رأيهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو لما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء للماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو اقول يمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء للماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق فتا

يؤيده

يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك لان عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يتحصل الماهية فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته وما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال تحقيقها والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف نا به لكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وبا ترده الى حد ما نهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك ان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها يجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا عن حقيقة الذات وعن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين في باب المطابقة ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن ليس عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم يستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او تكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين

الذاتيات التي هي اعم وليست اجناسا

نعرف المقول

منها واحد وذلك لأن المسؤول عنه إن كان شيئاً واحداً وكان كلياً فإنه يجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك إذا أشارك غيره في السؤال
وهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وإن كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها
ولا يجاب بذلك إذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وإن كان شيئاً واحداً جزئياً
أو أشياء كثيرة متفقة الحقائق كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء أو تلك الأشياء فهو جواب في حالتي الشركة
والخصوصية معاً وقد ظهر من ذلك أن أصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلاثة لا أربعة لا أنقص والشارح
جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد مثل زيد إذا قيل إنه ما هو وهو
سهو منه فإنه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله أحدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على
ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الإنسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب لمفهوم
الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين
فلعله أشار بقوله مثل دلالة الحد على ماهية المحدود دليلاً لا يختص بأحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما
قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجاب به حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثل الفرس والثور والإنسان
ما هي فهناك لا يجب والجنس إلا الحيوان أما أنه لا يجب أي لا ينبغي فلأنه تمام الماهية المشتركة وأما
أنه الجنس فلأنه لو ورد فيه الحيوان بدله لكان المورد مشتملاً على ما يجب لكنه لم يحسن فإنه لا حاجة
إلى ذلك التفصيل قوله فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة
وأما الفرس والإنسان ونحوهما فأخص دلالة الدلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك
بأن المورد إن كان غير الحيوان فإما أن يكون أعم أو أخص منه أو مساوياً له وأبطل الجميع وذلك ظاهر إلى
قوله في إبطال المساوي والمتحرك بالإرادة طبعاً وإن نزلنا أنهما مقومان متساويان لما لكل بالجملة معاً
بالشركة فليسا يدلان على الماهية وإنما قال ذلك لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان
والتحقيق يقتضي أن الفصل الذي يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لأن الواحد إن لم يحصل به الجنس
لا يكون فصلاً وإن حصل به كان ما عداه فضلاً فلا يكون فصلاً اللهم إلا أن يكون الفصول المأخوذة
عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي شيئاً لا يدل عليه إلا العرض ذاتي له اسم من ذلك
العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فإن جعل له عرضان يشتبه تقدم أحدهما
على الآخر فهو المشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ يمكن أن المفهوم من الاسمين فصلان

متغايران

متغايران لمتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فإن مبدأ الفصل الحقيقي هو
النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقياً
أعرض الشيخ عنه وعرض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله وإن نزلنا أنهما مقومان أي إن فرضنا قوله
وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك بالإرادة وأمثال ذلك بحسب المطابقة هو أنه شيء له قوة حس وحركة
وكذلك مفهوم الأبيض هو أنه شيء ذو بياض فأما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا على طريق
الالتزام حين يعلم من خارج هو أنه لا يمكن أن يكون شيء من هذه إلا جسماً يريد أن الفصول تحصل الماهية
والعرضيات تلحقها بعد تحصيلها إما بالشيء الذي يحصل بها أو يكون موضوعاً فهو خارج عن مفهوماتها
إذ لو كانت تشتمل عليه لكان لا بد الاشتراك الداخلة فيهما بدلالة الامتياز أو الأشياء الداخلة في الخارجة
هذا خلف قوله وإذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن دون
طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح
وأدى به ذلك إلى أن جعل دلالة الالتزام مهجوراً في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن
بهذه الدلالة أن لفظة ما إنما يقصد بها القصد الأول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم يتعلق بأجزائه
بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلقاً بها فتبقى اللوازم غير مقصودة مطلقاً قوله
وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود أي اللفظ الذي يقصد أشياء محدودة إذا دل على
الماهية أو على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيهما فقد يقع على أشياء محدودة وأما اللوازم الخارجية
فلكونها غير محدودة لا يجوز أن تكون مقصودة له قوله وأيضاً لو كان المدلول عليه بطريق
الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلاً فإنه من طريق الالتزام
يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان أن
الذي يصلح فيما نحن فيه أن يكون جواباً عما هو أن نقول لمثل تلك الجماعة إنها حيوانات وهذا تصريح بتخصيص
الدلالة المذكورة بهذا الموضع لأن ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق في سائر
المواضع وإلا لكانت الرسوم أيضاً مهجورة على الإطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن الأجناس
وأيضاً الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي إلى أقسامه الخمسة فقال
بعد أن قسم الدال على الماهية إلى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه

الحيوان لا ابالالتزام فليس جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما دل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص
صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ويجدا سم الحيوان موضوعا بازا جملة ما يشترك فيه هي
من المقومات المشتركة التي بينها دون التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا انما يخلى عما يخص كل واحد
منها برئ   انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات
المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤل عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا
واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد
ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اى من غير تغيير العرف اللغوى قوله اذا
سئل عن زيد وحده ما هو ليست اقول من هو   كان الذي يصلح ان يجاب على الشرط المذكور انه
انسان اشارة الى الفرق بينهما   ومن وان الاول غرض بيانه والثاني انما يطلب به العوارض
المشخصة ويكون جوابه زيدا وما يجرى مجراه قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض
ولوازم الاسباب في ماديتها التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق بين الاشياء
التي يدخل على معنى كالحيوان ويجعله اشيا مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين الاشياء
التي يدخل على معنى اخر كالانسان ويجعله اشيا متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك
مقدمة هي ان نقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون
كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور
معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه
الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا
لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه
احد تلك الاشيا وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا
لان يقال على اشيا مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال على اشيا لا تختلف الا بالعدد فقط
وهذا يشترك في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق المعتبر به الا ان اللاحق مع طر
لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا واللاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة
ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا

مثال الحيوان



مثال الحيوان انه اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا
من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان بل كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي
بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان
الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع
لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصه ويحصله
ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ملحوظ مع الناطق والاشياء
التي تنضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل يجعله مختلفا بالعدد كالانسان
الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشيا التي
تدخل على معنى وتجعله اشيا مختلفة الحقايق وبين الاشيا التي تدخل عليه وتجعله اشيا متفقة
الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما
ينضاف اليه ويقترن به انما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان
ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا بعينها وهو المراد من قوله لان الذي يفضل في زيد
على الانسانية اعراض ولوازم   الاسباب التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر عروض
اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لمقارنته بعد تحصله
فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته
قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية
وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه بما يكون منه فيكون انسانا واما ان
لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان تكون كذلك
لانها ان تبدلت ارتفع الشي الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم تلحقه
لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها ومغايراتها يعني اللاناطقية لو الحقتها لحقته
لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الحيوان بعينه يعني يكون بعد كونه فرسا

بل لحقته اضدادها ومغايراتها لكان يكون حيوانا غير انسان وهو ذلك الحيوان بعينه

هو ذلك الواحد الذي يمكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحتمل الماهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل ... مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعل حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا
اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في
العقل متقدما على تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك
على المنطقي اي ان كانت هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت
التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في
المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي تختلف اي اشياء كانت اذا سئل
عنها بما هو وكيف يجاب عن كل واحد

## النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل المحمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون
حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة واما ما يتقوم به من
الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا
كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا للذي بالقياس اليه على ان اسم النوع عند التحقيق
انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين وما اسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له
دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق
انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين
احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي
لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته
فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تختص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه
والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه بان اعتباره اعني النسبة الى ما فوقه
وقد يباينه في الموضوع ايضا اذ لم يكن تحت جنس كالنقطة والوحدة والآن فالنوعان يختلفان في
المعنى ويتناسبا احدهما لخصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك تركبه من جنس وفصل
واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة

الاضافي



الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة
وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه
المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ
ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الاظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين
له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت
جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد
الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع الغير محصلا المعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم
والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بلا صفة الاشخاص في الموضع الاخر اشارة الى
ترتيب الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة اي ربما تترتب
لان ترتيبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان تنتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب
المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح
وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس
وهو محال على ما يبين في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية
اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا تنتهي
في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين
فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب علينا ان نعلم ان ها هنا اجناسا عالية
او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس
لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة مواد
الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات
الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى
السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض
الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات
والسافلة كان ذلك فهم وهذا غير فهم لخروج عن الواجب فكنت لما الهم الاذهان زيغا عن الجادة

يعترض على سائر المنطقيين فان مقدّمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي
اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى
بقاطيغورياس وجعلها اشبه مصادرة لهذا العلم الجزئي تبعه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في
بيانها تهاعليه ولا شك ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى
النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهمًّا او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف
فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف
ان محدوده وكل واحد من حدّي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية
لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة ولا سائر المحمولات التي يتركب منها المعرفات ويستقاد منها
التصديقات بحسب الاغلب كما بيّن في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد
فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو
طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر
من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية او حيوانية
ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي مدة ما لم يسمع بدا ولم يبق
اليه حتى يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهمًّا وغيره ليس بمهم خروجًا عن الواجب الا انه
لما تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر
فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءًا من علمه وهذا داب اصحاب سائر الصناعات العملية فانهم
يضيفون الى صناعتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجًا عنها ليتم بذلك الوصول
الى غاياتها **اشارة الى الفصل** واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس
اليها قولًا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما.
كل ذاتي اما ان يكون مقولًا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان
يكون داخلًا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجًا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على
الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقًا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب
ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص

هو وان كان يطلب التمييز في جميع هذه الصور ولكن يختلف فيه المطلوب كما يختلف فيه المطلوب في السؤال بما هو بالبعض
والحسن في الجواب الا النوع الفاصل وغيرها من الفصول وقوله اي جسم هو يطلب به الجسمية يقال في جوابه
الجسمية واما قوله اي شيء هو واي موجود هو فهو يطلب به السلبية في الوجود في السائل لم يعلم شيئًا الا كونه شيئًا او موجودًا
هذا السؤال دون السؤال بما هو لتعكس السؤدد بحول العائل اي شخص هو واي انسان هو واي حيوان هو واي
شيء هو فانه طالب للتمييز المطلوب في الحالين في المطلوب لا الجواب ايضًا وهو ظاهر

فصل

بالبعض

بالبعض يقول له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان
كان مقولًا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن مقولًا فحكمه حكم الخارج
المذكور فاذًا كل ذاتي لا يصلح للجواب بما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصًّا بالجنس
كالحساس للنامي مثلًا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولًا على غير الحيوانات كبعض
الملائكة مثلًا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعًا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على
التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد
بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي
لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساوٍ له او اخص منه فالمساوي له هو ما يصلح لتمييزه
عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه عما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم
على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن امرين متساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس
بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال
هذه التمحلات **قوله** ولذلك يصلح ان يكون مقولًا في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب به التمييز
المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل **تنبيه** على ان الفصل
هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بيّن ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بيّن في جواب ما هو بقوله فان اي شيء
انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف
الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق
وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء
ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الشيئية عارضة للماهيات
على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ها هنا **قوله** وقد يكون فصلًا للنوع الاخير كالناطق
مثلًا للانسان وقد يكون فصلًا للنوع المتوسط فيكون فصلًا لجنس النوع الاخير مثل الحساس
فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان ونحن جعلنا الانسان وان كان ذاتيًّا اعم منه
لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيا

ت

التي لا تصلح لجواب ماهو بالقياس الى شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملاً من مناقضة
القائلين فيما مر بان المقول في جواب ماهو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه
ليس كل ذاتي اعم جنساً ولا مقولاً في جواب ماهو قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله
مقوم وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعاً انما يكون
له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم
فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتياً له واما قولهم
الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سبباً لوجودها لحصته لا
بمعنى كونه جزءاً منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متأخراً عن اعتباره
في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه مقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو
ما ينضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال
ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة الى الخاصة والعرض العام** واما الخاصة
والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض الغير المقومة لكلي ما
واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعاً اخيراً او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم
لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها
والى ما يعرض فالاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيها ان يكون الموضوع كلياً فالخاصة قد تكون
للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالمتلون للجسم وللنوع كالكاتب بالفعل للانسان
وقد تكون لازمة كتساوي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها
كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة
كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد تكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع
على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق
كما مر وكل خاصة لنوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضاً عاماً لما تحته وربما لا
يكون قوله واما العرض العام فهو ما كان منها موجوداً في كلي وغيره عم الجزئيات كلها او لم يعم
والعرض العام قد يكون ايضاً للجنس العالي كالواجد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون
لازماً

لازماً كالزوج للاثنين ومفارقاً كالنائم للانسان وقد يكون عاماً للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض
له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازماً لا يفارق الموضوع وانفعها في تعريف الشيء
بما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة
قد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من
الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملاً لاشخاص الموضوع خاصة لا بالقياس الى غيره
بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بيناً الوجود له فان التعريف
بالخفي غير منجح قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني الطائر يقال له باليونانية ققنس
وهو متولد الاصول الذي قد يذكر له قصة ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قوله وربما قالوا
العرض مطلقاً محذوفاً عنه العام وتخلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي
يقال مع الجوهر وليس هو من ذلك بشيء بل بمعنى هذا العرض هو العرضي المشهور عند الظاهريين
اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له كما ذكر
في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع
وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضاً
فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن حمله على موضوعه حملاً غير ذاتي فظنوه عرضاً عاماً لذلك
وغفلوا عن كونه محمولاً بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولاً بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء
بالقياس الى شيء كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضاً عاماً فان المشي والاكل من خواص الحيوان
ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان كل واحد من الخمسة انما يكون واحداً منها بالقياس
الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره وكذلك البواقي
وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا
الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لا
يناقش في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد
هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر وهذا

الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج تكسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان فان الجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليها ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا بقياس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل بقياس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست مقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس الخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة واما العرض وهذه بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب ولا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فتكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي

اشارة الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشيا مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشيا لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي .. الكلي هو الجنس

الخمسة كذلك وشعر في اوائل رسومها والكلي تقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى المجموع مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما تفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانات المتقدمة

اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص دالا عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل واذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما مركبا واما بسيطا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو المركب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشيا ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة

الكلي

الحد

تركيب

في الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود
او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل
مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط
فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة
وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها
ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص
الحد بذوات الماهية التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه
وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل
قوله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف
فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته
لم يدل عليها بقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول
ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا
عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تقتضي انتقال الذهن
عنها الى الحقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله فكل محدود
مركب في المعنى ∴ ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب ان يعلم ان الغرض
في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر
بل ان يتصور به المعنى كما هو ∴ الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب
ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على شيء حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات
جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما هو وان من يروم تحقيق الاشياء لا يقصدونها ∴ واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول
لا يتحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه او لا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد
التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يتحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد
الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء الذي بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان



لا يعتبر كونه جسما اذا تعين فصلان يساويانه كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد
المذكور به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو ثم الكلام في كيفية
اشتمال الشيء على فصلين متساويين على اي وجه لا على اي نحو والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب
ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا
الانسان جسم ناطق مائت حدا ∴ هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد
هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخير بعد
الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويتميز عنها بالمائت والحيوان
الحي الناطق يقع عليها بمعنيين وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد بعد
وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن
ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا
كان الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول فقد علمت انه اذا اردت الفصول
عاولة لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وفي ذلك يتبعه التمييز
ايضا ام لو تعمد متعمد او سهى كساه او نسي ناس اسم الجنس واتي بدله بحد الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون
حادا مستعظمين صنيعه في تطويل الحد فلا ذاك الايجاز كل ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك
الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب ∴ الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري
مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب
من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان ترتب فتقدم الاجناس ثم تقيد
بالفصول لتحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية
للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود
في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قول القائل
ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزا
بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذه في حدود امور غير اضافية خطأ ∴ قد ذكر

لم يذكرهم فليتذكروه ∴ يشير الى المواضع الجزئية المتعلقة بالحدود فان منها موضعاً يشتمل على الخطاء
بتحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها ولعلمه ان الحد مضافا الى المحدود
الا ان الاضافي يتعارضه لذلك ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءاً من حده جعلها داخلة في ماهيته
اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشئ بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد
عرف ذلك الشئ برسمه ∴ ما ذكره الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون خاصية
باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشئ والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم
ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص
ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما يخالفه
فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلو عما هو منه فان لم يكن كل واحد من
العرضيات مساوياً واجتمع منها ما يكون مساوياً فيصير رسماً كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر
الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل
الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم
بها دوراً لا يخل بما ادعى حله به وهو قوله يقيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما
يكون مساوياً او يعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً بحاله وحله ان
يقال المساواة في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى
الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا انظر الباحث عن الشئ فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه
مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة واوصل بعضها الى ذلك الشئ علم بعد ذلك انه كان
مساوياً له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى العلم بالمساواة
واعلم ان اللازم الواحد ان كان مساوياً فانه لا يكون من حيث هو واحد رسماً وكذلك الفصل وحده لا يكون
حداً ناقصاً وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشئ المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل
عليه بالالتزام وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم ولتلك
القرينة ان يصرح بها اقتضت لفظا آخر بازائه وكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً ولهذا السبب
تعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفرد ايضا من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شئ الى شئ على سبيل





اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة
تأليف مفردات لها اعتبار في لا تكون الا مؤلفة قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولاً ليقيد ذات
الشئ مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل
الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شئ ما يستلزمها او تخصه
بها اما ما ذلك الشئ في ذاته وجوهره فلا تدل عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل
الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة
للشئ فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس ∴ هذا شرط
آخر من جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشئ في البيان والخفاء مختلفاً وربما كان البين عند شخص
خفياً عند آخر يكون بعض الاقوال رسوماً عند قوم وغير رسوم عند آخرين وما يمثل به في آخر الفصل
وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم
دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود
شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية وكذلك الرسوم اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض في
تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت تنفعت بانفسها ودلت على اشكالها في غيرها ∴
هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وتسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب
بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه
الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل
في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المناسبة
المعتادة ∴ يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقاً واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق
على غير ما وضع له بقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك
ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمراً وربما لا يلاحظ الحقيقة
فيه وفي الاستعارة يكون مستبتعاً فيلاحظ كونه ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات
كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار
في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناح الذل الانا

الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون بحسب قوم قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي
تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابله العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد سمج
جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج
القول الشارح الى قول شارح اخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه
عما يكون في معرض ضد ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة
العامية والمتانة المفرطة التي تغرب بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله فان اتفق ان لا يوجد
للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل
قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء
لم يدركها واضع اللغة او يتسنح له تركيبها بسنح لواضع اللغة فلم يضع لها اسماء فيحتاج الناظر الى ان يعبر
عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما شرط المناسبة فيه لان الاسماء المنقولة عن المعاني الاصلية
الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع
لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة مثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي
المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله
في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا الى ذلك فعرفوا الشيء بما هو
اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما
تعدوا الى ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان الناطق البشري
وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان
الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية
فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما
المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر
مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما
شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية
في حد الشيئين من حيث هما شيئان ∴ هذه هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه

المعرف

في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهي دور ظاهر او بمراتب وهو
دور خفي وجميع ذلك رديء على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي رديء لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه
لانه ابعد من الافادة وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا
يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون الشيء على نفسه بمرتبة واحدة والثاني يقتضي ان
يكون له تقدمات فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد
في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضايف بحسب الشهرة
وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ
وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله وقد
يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق
في بعض المركبات والاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة
مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق
والحيوان مأخوذ في حده الجسم حيث انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكون قد كرر
التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة
اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والرديء ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة
فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال تكرر الحد او بعض اجزائه
ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال
يشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان والحيوان مثلا فيحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما
فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال القبيح لولا السؤال والذي بحسب
الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات فالمركبات التي يقع في حدودها تكرار
هي ما تتركب من الشيء ومن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي
يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور الانف الافطس فان الافطس
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا اي تقعير اتفق والافطس
ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض

ذاتي لا فذلك وقد قيل في تفسير الافطس هاهنا انه انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون
قولنا انف افطس مشتملا على تكرار بلا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون
الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما صاحب الانف افطس لانه
ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح
ان يفسر الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه
لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له فيكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار
في الاضافيات فسيجيء بيانه قوله وهذان المثالان قد بينا انسبا ان بعض ما سلف مما سبق اليه الاشارة ولكن
الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار
فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين
يكون للحد او لبعض اجزائه لكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تعلقه معرفته
على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشيء
بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها تقع المشابهة
كانه قال الكيفية ما بها يقع الاتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب
من الجانبين **وهم وتنبيه** انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضائفان يعلم كل واحد
منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيؤخذ كل واحد منهما في تحديد الاخر
جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا
مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء
لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون الانسان لا يعلم ما الابن والاب فيسأل ما الاب فيقال هو
الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق
هذا بل هاهنا ضرب اخر من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك وليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة المتضائفان
يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما
بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضائفين ليحصلا منه معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد.

تعريف الاب

تعرف بهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من هو
كذلك والحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب
تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الى الحيوان الذي هو الاب ويخص
البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي
في باب رسم الجنس والنوع وقد تكلمنا عليه في كتاب الشفاء فهذا هو الذي اردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه
نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب
ما هو فوقع دور بحسب ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المتضائفين لما كان ماهية كل
واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليس
بحل شك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضائفات ثم بين ان كل ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان
في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بالاصطلاح الى الحد الخمسة فالنوع المستعمل في حد
الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو
ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا

## النهج الثالث في التركيب الخبري

التركيب الخبري

**اشارة الى اصناف القضايا** هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو
التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن
ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والجواب ان الصدق والكذب من
الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او رد لتفسير الاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التراكيب
فلا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما
يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده
في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض
ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء فهاهنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات
فيه اشتباه لا انه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب
الذي يشتمل عليه احتمال الصدق والكذب كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني

به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دوراً قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني

والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال لقائلها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي

بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تأكيد لما ذهبنا اليه فانه قد صرح بان الصدق والكذب لعر ضان

لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبراً بالقوة والتعريض

بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد

به اني اريد تفضلك به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان

يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مراراً اما المفردات فالتركيب

المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب

الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرأ عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولاً على البعض

فان بعض الاقوال لما كان لا يكون البعض الاخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض بوجود نسبة

او لا وجودها بينها والنسبة تقتضي لها اتصالاً او انفصالاً فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده

هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود الانفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلثة

وانما قال واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظراً الى المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس

مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم تتغير ماهية الخبر وفي كلتيهما

عن خبريته المتعينة وقد تتغير التركيب بالحمل والوضع فلان هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات

الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة

بعد تحصل خبريتها فتصيرها اصنافاً واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي

نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله

على الوضع اللغوي دون الاصطلاح قوله اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول

على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فان الانسان

وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى

بالمحمول وليس حرف سلب ما يقدم الحمل فيه اعني السالبة يسمى ايضاً حملياً لان الاعدام قد

تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسميهما الشرطي اما المتصل فلانه قد

لانا

لانه يسمى شرطياً بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه يشاكله في التركيب وايضاً حقيقة الشرط

هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون

التأليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته المغيرة ذلك ثم قرن بينهما للشرط وتبعه

وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف

قوله وهذا يسمى الوضعي والمتصل انما يسمى المتصل وضعياً لانه يشتمل على وضع المقدم المتلازم

للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط

وباقي الفصل غني عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه

وحالة تلك الحال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجوداً في الاعيان فانا نحكم

على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاماً ايجابية فضلاً عن السلبية كما في اشكال الهندسية

ثم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجوداً في الاعيان فانا نحكم ايضاً على موضوعات موجودة كالعالم وما

فيه بل من شرطه ان يكون ممثلاً في الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه

في الذهن انساناً بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل

في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً اصلاً حتى لو

اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضاً انه حاصل بشرط او قيد مثلاً بشرط

كونه انساناً او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً اصلاً حتى لو اردنا ان نقيده بشرط

لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت

والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه مخصصاً يرتفع عنه ذلك

الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالايجاب

كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا الا الاتصال قد يكون

بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت

الشمس فالحمار ناهق ويشملها الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي

للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي

موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تعيين او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود

هذا اللزوم هو المصاحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب
هو الحكم بلا وجوده سوا كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة ايضا
انتسمى مقدما وتاليا فان بحيث كان مجازا وذلك انها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقدم ايها اتفق ولانها
يجوز ان تكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص
والاهمال والحصر جميع ذلك ظاهر قوله وان كان غايتين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي
لا تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فمدلول الحكم على البعض لا ينافي
الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما كلهم حيوان بل الحكم الكلي ايضا وهو الجزئي ولا ينعكس
ولذلك كان الجزئي كالاول اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم
يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على ما لا به اما الواجب ان الحكم
على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي
بالقطع مع الاحتمال بالكلي ان لم يتعرض الباقي ومع علم احتمالها ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله
واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب وما نحوهما واحد وليسا يعانيان في
السلب اما قوله ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب
الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة السلب عن الكل لا السلب الكلي ولا السلب
الجزئي لمعنى انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق
معه اما السلب الكلي او الجزئي لا يخلو عنهما معا في نفس الامر لكون كل واحد من السلب الكلي صادقا والجزئي
من غير عكس فالجزئي صادق مع التمادون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة الاولى من غير تفاوت
فهذا معنى قوله وما نحوهما واحد وليسا في السلب وفحوى الكلام هو ما يفهم منه على سبيل القطع
سوا دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم
قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها بالطبايع فانها من حيث هي ليست بكلية
ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف قيد الحقها
تخصصها بها ولا تخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم
الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا والحاصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني

محصورة كلية وجزئية ومن الثالث المخصوصة والالف واللام يدل على الاحوال الثلاثة اما على العموم وتسمى لام الاستغراق
فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام
ونوع وقولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص وتسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ
وهي مخصوصة والباقي تفصيل ظاهر اشارة الحكم المهمل الحكم في المهمل على الطبيعة
المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم والجزئية بل تحتمل كل واحد منهما ولا
تخلو في نفس الامر عن احدهما في السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية
صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض القطع كما في المحصورتين
الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل
والفاضل الشارح حكم بان ذلك لدلالة الالتزام وان الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى الحكم بان هذه الدلالة
لا الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة وقد تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت المخصوصات مما لا يعتد بها في العلوم
فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة الى الحصر في الشرطيات واهمالها
حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان
الحكم بتعميم ثبوتها او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال
وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فان قولنا كلية الحكم الايجابي في
المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا
بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده
تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات
كتابته ولا نقتصر عليه ايضا بل نريد ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا
او كون الشمس طالعا او كون الحمار ناهقا وغير ذلك مما لا ينافي هي فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع
تلك الاحوال ليستمر كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذا فالجزئية ان يكون في بعض
الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال لما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان حيوانا فهو
انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا وذلك سائر الاحوال والسالبة اعني رفع السلب لا سالبة اللزوم
على قياس ذلك في البابين واما سالبة اللزوم فان يكون اللزوم لا ايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا

يجب ان نعلم ان الشرطيات لكونها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها انما تنحل الى [illegible] في قوة البسائط اول الحال [illegible]
والحملية اما ان يكون جزءاها بسيطين كقولك الانسان شيء [illegible] او [illegible] اداة النسبة كقولك الحيوان الناطق [illegible] مستقل [illegible] وانما كان [illegible]
لان المراد به شيء واحد في ذاته او بجمعه يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد منه

اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي ان يعم ادقات
صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها
وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء
من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما
الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم
الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود العناد في جميع الاوقات
والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات
او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون المتساوي وجه دون سائر الاحوال
والاهمال على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها
وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما تقتضيه
النظر في صورها دون صيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب **اشارة الى تركيب الشرطيات
من الحمليات** قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب
الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات
واما الحمليات تنحل الى المفردات لا غير وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح **اشارة الى العدول والتحصيل**
وربما كان التركيب من حرف سلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على
الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية
ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعلق بها ادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان
من حق الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فلتضف اداة السلب الى تلك الاقوال
كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلتركب
اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء
وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى
معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استعمل هذا العدول
استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كالاعمى والاثار على قياس الثبوتيات قوله ونعني بغير
البصير

بغير البصير الاعمى ومعنى اعتم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء
محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعضها وكان الجميع لحاجة الى العبارة عنها متساوية
فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه
الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند
الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخرى واتخذ بعض المنطقيين هذا
الثاني موضع بحثه في هذا العلم **قوله** وبالجملة لا تجعل الغير مع البصير وغيره كشيء واحد
ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت الجميع كان ايجابا
وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ
المفرد كان حكمه حكمه في التركيب كما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد
ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك هاهنا يكون القضية ايجابية اذا كانت
حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قوله**
ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما
وهو ثالث معنييهما واذا تحرى ان يطابق اللفظ المعنى بعينه استحق هذا الثالث لفظا ثالثا
يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف ثانيا في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحده ان
يقال زيد يكون كاتبا وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است
وهذه اللفظة تسمى رابطة يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب و
السلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم
ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يتحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة
بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب ويعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد
يوجد او يكون كاتبا ويحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب في الكلام

قال الشيخ في الشفاء او كان المحمول كلمة او اسما مشتقا لم يحتج الى رابطة ... من النسبة الى موضوع فليس حاجة الجزئي الكلمية والمشتقة الى الرابطة حاجة [illegible]
[illegible] ان الكلمة دالة ... المشتق ... موضوع ... [illegible]
ايضا ... على موضوع ... [illegible] ... ثلاثية تامة ... [illegible]
على نسبة الى موضوع ... الرابطة الزمانية في العربية ... [illegible]
كلمة او اسم مشتق ... زيد كاتب ... زيد هو كاتب فانه يتعلق ... القضية ... [illegible]
بان الحاجة ... النسبة ... حاجة الجوامد لعدم النسبة فيها اصلا ... الامام ... [illegible]
هذا الكلام ... الحكمة المشرقية ان الكلمة ... النسبة الى الموضوع ... الامام ... القضية اذا كان كلمة او اسما مشتقا كان
من حقها ان تكون ثنائية لكون النسبة مدلولا عليها ... واذا كان اسما جامدا كان من حقها ان تكون ثلاثية ... [illegible]
ما نقلناه من الشيخ ... شرح الاشارات ان الكلمة ... الى الموضوع ... زيد يكتب كانت
لفظة هو ... الكلمة ... العربية ... زيد هو يكتب ... لازم لان لفظة هو ... [illegible]
الكلمة ليست برابطة عندهم ... [illegible]
اداة ... [illegible]

قد تشتمل عليها ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كلما ولا تحتاج معها الى رابطة اخرى كما في
قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها
اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مطابقة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل
الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء
المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء
الجامدة وحدها وفيه ما فيه بحث في الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته باسم يقتضيه دون ما
عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال
كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل
عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قولنا زيد كاتب زيد يكتب
مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد
يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته بل هو اسناد خبر الى المبتدا
والفعل هناك مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله قوله
واذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد ادخل النفي على الايجاب فرفعه
وسلبه واذا ادخلنا الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولنا زيد
هو غير بصير وربما يتضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير وكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب
والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة
ومتغيرة وغير محصلة اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان
اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها
الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة
واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح او بالوضع على تخصيص بعض الادوات بكل منهما كما يقال في اختصاص

في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة اقول بعضهم
يسمون هذه القضية معدولة منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر
ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اي الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم
عنها معدولة المحمول وتسمى انما تقيد بالموضوع وقد يقال الجزء في هذا الصنف لعدم اشتباهه
بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة اعني
حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل ما فقد البصر من الحيوان ولو طبعا او ما هو
اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة وقد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير
يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا
خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء
فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي و الاعمى لا يطلق الا على من كان
من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق
مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد
البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من
شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين
يحملونه على ما يقابل المحصل فيطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما
ليس ببصير مطلقا

بياض صح

وانا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بها فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم
يثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت واجبا او غير واجب متن

عم ٢٧

كالجماد مثلا او بالجملة على ما ليس بمصير مطلقا والتسع بيّن ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق
بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله واما يلزم المنطقي
ان يضع الى حرف السلب يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان
بط الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فتقدّم حرف
على السلب وتأخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف اتفق ان الاعتبار
في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تأخر الحرف عن
الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد نابيناست واما
بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم
بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت
له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه
ليس بموجود ولا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما
مر بل يكون ثبوتيا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة
فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم
تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
اذا اتحدا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات
ت التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضا
وحججا مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يتقضى
ت منه فائدة اعرضنا عنها اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات
ت من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات
مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة
منها في كل شرطية اثنتان فتألف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون
المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي
التي تكون من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء

تأخر حرف السلب وتقدمه

فرق بين موضوع الموجبة والسالبة

بياض صحيح

وهي التي يكون من حمليتين ومتصلتين او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة
الاخيرة تقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها
بالطبع فيكون لتأليف المتصلة تسعة اوجه ولتأليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلة
من حمليتين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غائبة ومن
منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن
حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومن عكسهما كالعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا اذا كان الشيء عددا فهو اما
زوج واما فرد ومن عكسهما كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسهما
كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين
كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون
اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة
النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان
يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا
اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا فهذه
الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات وموجبات وسوالب
يتألف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التأليف
الاول فهي تكون مؤلفة اما تأليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات
او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له
قوله فانك اذا املت ... وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اقتصر الشيخ من
التأليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كليتين
ومنفصلة مهملة كلها موجبات

ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد تركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد تركبت او ثانيا المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد تركبت المتصلة من حملية ومنفصلة ح



وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها
متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي
المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما
ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون
مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان ن
معا فهو محال ولا تكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة له ان كان
مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي
استلزام طلوع الشمس لوجود النهار وامتناع الخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها واذا كان لا
خلو من طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي
هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال
المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة
من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للاطلوع الشمس لان رفع
التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو واورده الشيخ نظرا الى المادة
فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال بين اي جزئيه اتفق مع نقيض
الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذه السالبة يجب ان تكون
منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه
المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار وامتناع اجتماع طلوع الشمس مع لا
طلوعها واذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد
بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه
الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا
الاجتماع فاذن هو سهو واورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف ف
الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة يتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم تلك المقدم
ونقيضه وعوض باضافة منفصلة اليه تتبعها ويتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة

وهو اعني الشارح رجح الاول على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشارح ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزم منها منفصلة حقيقية بحسب الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد والكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان تكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا تكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان تكون ايضا وهو سهو من الناسخين قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بإما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحد من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو في الدلالة فيختفي المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء اما ينفصل الاجزاء اليه من جزئي الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما ناقص فهو متشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد او ناقص وكذلك اذا انفصل سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وتبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصره مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي تكون لجزء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس لهذا معنى وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة ولنستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية قوله ومنها غير حقيقية الى قوله وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو

يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان تقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان فالشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او تقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحينئذ تكون قد اوردنا بدل النقيض ما هو اخص منه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان تقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ نكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخريان فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا او ذاك واما بترديد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا او ذاك ويكون الاول بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد ان تتألف من موجبة وسالبة لا غير ومانعة الجمع يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتألف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا تستعمل فيها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتألف منهما

ويمكن ان يتألف منها السالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصنافا في لغة العرب اوردناه هاهنا يريد به المواضع التي تستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو مثاله تقول رايت اما زيدا واما عمرا حين تشك في رؤيتهما وتقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احوال الصلحاء الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول هذا بيان كل ما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في الجميع واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك ويجيء بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل في ذي الجزئين مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق بعد لعدم امتياز اجزائه بالطبع

## اشارة الى هيئات تلحق القضايا فتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات

هي التي تلحق الهيئات القضايا الآن للمنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات دون الادوات قوله انه قد تزاد في الحمليات لفظة انما الى قوله في الايجابين المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل المحمول مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها كلية فاثبتت العموم قوله وتقول ايضا ليس الانسان الا انا فيفهم منه لحن معنيين الى قوله بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الناطق والضاحك قوله وتقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار راهنا الى قوله ليستثنى منه وضع التالي راهنا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ليس يكون النهار الا والشمس طالعة الى قوله حصرا في التحقيق يريد ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى منحرفة وهي لا تخلو عن ادات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاؤها قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد ذا العشرة وهذه ايضا من المنحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا تكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان تكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال اخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حال الرعشة مثلا

## اشارة الى شروط القضايا

يذكر في هذا الفصل قوانين لا تحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر ينخسف فليراع في اي الاوقات هو وانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا تسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى

# النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها

## اشارة الى مواد القضايا

لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان توصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما تعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وايضا كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويعد فانه

الموضوع

يشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه وكذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه فى انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر فى احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضى الغلط فى ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجى بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هى المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة من ان تكون نسبة الى الموضوع يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله نعنى بالمادة هذه الاحوال الثلثة التى تصدق عليها فى الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها نقول ونعنى بالمادة مثلا الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهى التى يعبر عنها بالوجوب فى الحالين لو صرحنا بها وفى بعض النسخ تصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فان حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان للمادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هى تلك النسبة فى نفس الامر والجهة هى ما يفهم ويتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هى مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هى النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقى على ما يجى ذكره وليست تلك النسبة فى نفس الامر شاملة للوجوب والامكان بل هى احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الامر التى هى المادة وبينها يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية اى الجهة اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهى اما مطلقة عامة الاطلاق وهى التى بين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان الاطلاق فى القضية

فرق بين المادة والجهة

مقابل للتوجيه

يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة فى الموجهات كما تعد السالبة فى الحمليات فالمطلقة هى التى بين فيها حكم ايجابى او سلبى فقط من غير بيان شى آخر من ضرورته او دوامه او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون فى بعض الاوقات يقابل الدوام اذ اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هى ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشتملان الاول والثانى من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هى التى بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهى لا تعم الممكنة من حيث هى ممكنة وانما ذكر الشيخ هاهنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد بين شى من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة هذه هى الامور التى يمكن ان تقيد بها القضية التى بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافى ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو يغاير الاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضرورى دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شى اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة ولئلا تتكرر الضرورة ويسمى الخالى عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضرورى او غير ضرورى وغير الضرورى اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى حى او وقت غير معين كالتنفس لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع فى بيان اقسام الضرورة فقسمها الى المطلقة ومشروطة والمطلقة هى التى يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء او شرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التى وضعت معه واما بدوام كون المحمول له وهذه الثلثة هى المشروطة بما تشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين

عن القضية فكانه قال الشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالمحمول واما متعلق
بالموضوع والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة بعد والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف
وليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة
واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في حالتي الايجاب والسلب واحد غير مختلف
الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب مادام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت مادام ليس بكاتب
وحينئذ صيرت السلب جزءا من المحمول وكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والمو صح
قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة
يحتمل ان يكون ضروريا ايضا مادامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته
والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروط بالوصف مطلقا
يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد
ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك نك
اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متأخرة عن الوجود
لا جهة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما
لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن سائر الضرورات
مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي
لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين
تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد في
قولهم قضية ضرورية ∴ الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على
ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة
في الدلالة وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة بالاعتبار ح
وانما يتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها
دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم
في جميع اوقات وجود
الذات

الذات والاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها
وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غير ما القسم منهما اشتراك اخصين
تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما
يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فما يشتر كان
فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل
الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة
وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى
قوله واما سائر ما يشترط فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف
المطلق الغير الضروري ∴ يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة
بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت ق
المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم غير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري
وظاهر ان هذه الضرورات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام
شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام
من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام للضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا
مطلقة لانه ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد تقسيم القضية
تمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية
واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون
الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي
عنها وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقة ت
في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف
اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما
حملوها على العامة الشاملة للضرورة والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخالية صنه
عنها قوله واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق وان كان ليس بضروري
لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبه مادام موجودا ولم يكن تحت تلك الصحبة كما انه قد يصدق
الجمهور من المنطقيين
على بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات ح

ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشياء كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما بعينه مثل ما يتوقت من الشروق والغروب والكسوف من الكسوف
او وقتاً غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس

لا يفرقون بين الضروري والدائم لان الدائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو
لا يمكن ان يدوم متناولاً لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري
فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل به الشيخ في الانسان
الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث
عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان
النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث
معنياهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز او ما يجري مجراه ∴ يعني لما ظهر لهم ان الحكم
الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره وظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين ذاتيتين وهما كليتان
قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصناها به وان كان لا مشاحة في الاسماء ∴ هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر
الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة
ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذ لم تشتمل عليها وينبغي
ان لا يغفل عن هذا الاعتبار **اشارة الى الجهة الامكان** اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم
وهو الامتناع على ما هو الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع ∴ فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى
فالممكن بذلك المعنى يكون واقعاً على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي
يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلاً للكل واحد من ضرورتي
الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا
عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلاً للضرورتين جميعا
فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض
على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان قالوا
سلب الضرورة في العدم او ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب يحمل عليه الامكان واما يعني به ما يلازم ان يقول ما يلازم سلب ضرورة
الوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل ... يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا
... باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسب اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة
واما ممتنعة فيكون الغير الممكن بحسب هذا المفهوم ...

ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولاً لا المعنى الذي
يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شأنه ان يدخل اما على الايجاب واما
على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون
غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون
وقابل ضرورة الايجاب فكونه ما يلازم السلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب
واما ما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة
لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة
الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى
ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في
حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان ∴ هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله
لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية
والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي
الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود
الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول لما كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه
في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا
الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما
اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولاً من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض
ما يدل عليه الآخر بالاشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من
السود انسانا مثلاً بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى حبشة بالخصوص والعموم والممكن ههنا
يقع على المعاني المذكورة بل على الاخيرين بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فتكون حينئذ
الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقال
الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود
والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما لكنه قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغي
ان نطوي الواجب والممتنع ايضاً

يحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد يجوز ان يشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال الممكن ويفهم منه معنى اخر فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ساقها من حاق الوسط الى جانب احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها انها تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف ولا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ان لم يحضر زمانه بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالموجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال لئلا يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجوده فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم تضره ضرورة العدم فلا تضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى العدم بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول وشروط في الجهات وها هنا اشيا يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان في كل حال في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تعينه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة فالاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذ الختلفه تقابلهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما لا يدخل الامكان الاول فلم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في حمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك القصد منه واضعه

تقابل الوجوب والامكان

وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسألة اخرى منقطعة عن الاول قوله واعلم ان الدائم غير الضروري ... وليس ذلك السلب بضروري وهذا ايضا بيان لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة ...

القضية الرباعية

القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان تكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان تكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان تكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان تكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما تقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجي ذكره وسالبة الامكان ان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل يقتسمان دوام الطرفين والخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب

بيان موضع الجهة

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب ... بل كيف اتفق تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه اذا اخذ مع لاحق تخصيص مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يعمم عمومه وقوعه

تحقيق القضايا

اخص الامكانات

على الكثرة فلا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاضرا لجميع ما هي مقولة عليه اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا جزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكلي والكل بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال تفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج تفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظة كل لا تضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منهما في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما تختلف الموجهات بحسبه قوله فان الكل الشيء موصوف بانه ج من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى نكون كانا قلنا كل واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على

على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ج ما دام موصوفا به بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دائما يريد بيان ان الدائم غير الضروري فهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله وليس من شرط القضية الكاذبة يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام فلم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه موصوفا بانه ج وهو ما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين اللازم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده هاهنا الا ان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون نكرة لك بالضرورة ويمكن ان يكون نكرة لك الا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فان هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادوام قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل كما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا احكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولو جوه اخرى من الفساد تتبين في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة وان لا يكون فهذا مذهب اخر تابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة

فرق بين الكلي والكل وكل واحد

طبيعة

الاطلاق العام

تقابل الاطلاق والتوجيه

ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتها كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال لكل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بغير انسان بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكليتها الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالى ان نراعى هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال فى العلوم والمحاورات وهو الذى يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات انت تعلم ان الاعتبار من غير بيان وقت النفى وحالة يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهى على قياسها اذا كانت موجبة اى انها تقتضى سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلها بل على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول لكل واحد احد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفى وحالة وذلك الغرض سنذكره قوله لكن اللغات التى نعرفها الاطلاق الذى شرط فى الموضوع اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلى مع الاطلاق فى المتعارف من لغتى العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع فى جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضرورى واللاضرورى بحسب الذات وهو اعم من الضرورى المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضرورى وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم فى جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك فى لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثير من الناس ايضا فى جانب الكلى الموجبة اى ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد فى جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال لكل انسان نائم وعلى المنطقى ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اى الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفى منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه فى السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلى المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به وهو ما يساوى قولنا كل ج يكون

السلب الكلي مع الاطلاق

قد غلط فيه كثير من الناس

ليس يب او ينفى عنه ب من غير بيان وقت وحال فكل السالب غير ضرورى ودائم هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد بها العدول على ما صرح به فى الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما فى قولنا كل انسان ليس بحجر دائما ولذلك قال هو ما يساوى قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما فى الضرورة فلا يفرق بين الجهتين والفرق بينهما فى الكلية اى لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيره عنهما فى الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضى ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثانى يقتضى ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضى تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلى بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضى الحكم الكلى والثانى يقتضى تعلق ضرورة السلب بالكلى بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلى على الى واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساوى دلالتيهما فى جميع المواضع لولا مخالفة العرف فى الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالبة المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر فى المطلقة ولم يظهر فى الضرورية اذ الضرورية لا تنفك الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هى معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هى ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد فى بعض النسخ ههنا زيادة وهى فصل اخر وهو هذا تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة والحمل ويكتب فى اخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابى على والمراد فى هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل كما فى الحال او فى الماضى على ما يستعمل فى المذهب الضعيف المذكور والمذهب التابع فيه كما ذكره ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج فى الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا فى المعنى والاعتبار اما فى الدلالة واللزوم فقد يتفقان ويختلفان اما مواضع الاتفاق فكما فى بعض الاحكام الجزئية من المحصورات

وأما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود
كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق
بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت اخر ليس بابيض دائما وهكذا
الحكم في المثال الثاني وهو قولنا فكل لون بياض الآن ومادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية
فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل
الثاني مثالا للاختلاف دلالة في الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا ممكن ان يكون كل ما
هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل
فهو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان
كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فيتبين لمن ايضا من هذين المثالين لان في ذلك الوقت يصدق
كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة ولا يصدق قولنا كل حيوان
بحسب العقل في سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل المفروض المذكور شاملا لجميع الازمنة
واظن ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ورجع
الى الكتاب **اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وتنبيهها عليهما** وذلك ظاهر قوله فقولنا بعض
ج ب يصدق يوم ... في كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم
الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم بالاتفاق والابعاض
متساوية في هذا الباب فاذا اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتض للدوام المذكور
ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك
في جانب السلب ... يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه
ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب
بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة الى تلازم ذوات الجهة** الموجهات منها
ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلاث الوجوب والامتناع
والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبق الوجوب وما يقابله • طبق الامتناع وما يقابله

بالضرورة يكون • ليس بالضرورة يكون • بالضرورة لا يكون • ليس بالضرورة لا يكون •
لا يمكن ان لا يكون • يمكن ان لا يكون • لا يمكن ان يكون • يمكن ان يكون •
يمتنع ان لا يكون • لا يمتنع ان لا يكون • يمتنع ان يكون • لا يمتنع ان يكون •

طبق الامكان الخاص وما يقابله

ممكن ان يكون • لا يمكن ان يكون •
ممكن ان لا يكون • لا يمكن ان لا يكون •

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الوا [قعة]
في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحدة من الطبقتين
الاخريين من غير عكس وما في الكتاب ظاهر غني عن الشرح **وهم وتنبيه**
السؤال الذي ذكره مما استغله قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد خبطوا
باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح
الحال فيه وبيان خبطهم بما فيه كفاية وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا الموضع باحصاء
الموجهات التي تحصلت قيودها وهي اثنتان وعشرون المطلقة العامة والضرورية المطلقة
والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بوصف الموضوع
على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت
غير معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية
باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية
والمطلقة بحسب الشهور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية
على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

# النهج الخامس في تناقض القضايا

وعكسها **اشارة الكلام كلي في التناقض** اعلم ان التناقض بين القضيتين عند جمهور القوم اختلاف
القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب
واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها
هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر
الاختلافات راجعة اليه

لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الآخرى او بما يكون فيها على
الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه
لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا
ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه
امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه فالاول كما في قولنا هذا
انسان هذا ليس بناطق فانهما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس
الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذاته فهذا الاختلاف الذي لاجل
فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا والاخر
كاذبا والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان
لا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ووجوده الكائن وعدما ويكون
الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين
واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم
يظنون انه كذلك في نفس الامر والتحقيق اباه لاستناد الحوادث في انفسها الى العلل الموجبة لها والممتنع دونها
وانتهاء تلك العلل الى العلة الاولى الموجبة لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه
بل من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج
الصدق والكذب عنهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرنا من الابهام
فيه قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب وغير ذلك مما عددنا غير مختلف يريد ان
يبين ان الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب
والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان
الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن
التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعي في
كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل
شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما
يعني المقدم والتالي وستة

الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة
وفي الجزء او الكل وفي القوة او الفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد
السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي
الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان
الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع
السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع
الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي
القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في
قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن
وليس بموجود اي في وقت آخر راجع الى المحمول ثم قال قوله انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ
تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الآن المفرد بالتي تخلف باختلافه فهذه الامور
تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر لا وجه له وقد تقع بحيث
تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الذي اي لم يكن
الهواء باردا شديد التجفيف كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من
قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة
الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط
جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تمثل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين
الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد
الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان اعتبار
هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد هاهنا اعتبار تعلقها
بالحكم حتى يكون اعتبارها مطلقا مغايرا للاعتبار باجزاء القضية قوله فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا
بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة
مع اختلافها في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو
الاختلاف في الكمية



والا لكان البعض منهما يسلب الموجب كما اذا اوجب شيئا فانه اذا اوجب شيء وكان الايجاب لا يصدق ... لا يصدق ... الامر ...

الا ان تختلف القضايا في الكمية ... الكلية والجزئية كما اختلفت في الكيفية اعني الايجاب والسلب ... الا في مادة الامكان ... كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب ... بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات لا يتم الا بالشرائط المذكورة

وذلك لان المتفقين فيهما قد يتصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يتكذبان معا كالكليتين
فيها ايضا فلكل الاختلاف في تلك الشرائط وان كان مقسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد
الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لزايد والامكان يقتسمان في جميع المواضع قوله ثم تلك
الشرائط قد تحوج فيما تراعى لجهة الى شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط
اخرى تزيد على هذه التسعة على ما تحققها قوله فلتكن الموجبة او لا كلية والمتغيرة المواد يريد امتحان
المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب
والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمتناسبات الجارية
في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا

| | | |
|---|---|---|
| موجبة كلية كل ج ب | متضادتان | سالبة كلية لا شيء من ج ب |
| | متناقضتان | |
| موجبة جزئية بعض ج ب | داخلتان تحت التضاد | سالبة جزئية ليس بعض ج ب |

مختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب
دون الصدق وهو ما في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما
تحت الكليتين وهما يجوزان تجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية
مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احداهما في الاخرى ومختلفتاهما
معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد

اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق الوجودي ان الناس قد
افتوا على سبيل التحريف وذلك الناس وعن البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات
تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا تصير بدونها
متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكم والكيف عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق
بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة
وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فانا لحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق نصدق معا
كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب



هو قولنا كل ج دائما هو ب لما ابطل قولهم حاول التحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي
الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب
ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة
العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو
عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة والسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة
العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان
معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية واما المطلقة فانما
تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات
الاربع بالمفصل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق
بين هذه الدائمة والضرورية يعني يتناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما
في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب
بحسب التعارف المذكور ونقيض ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج هو دائما ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة
ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة
ويتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فكيف يستعمل لفظ يطابقهما
على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا
تخالفتا وليس كذلك على ما يجي بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها
نحن باسم الوجودية قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر قيدا للاضرورة وتارة يعتبر
قيد اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم
المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يخليان عنه
فما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق
واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات
المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت هاهنا فالواجب ان
يوضع موضع ذلك النقيض

قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب

اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض

ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول

ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما

يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في تقابض ما في المحصور انه دوام طرفين لا ضرورتهما قوله واذا

قلنا انه الرابع ولا نجد له قضية لا قسمة فيها تقابلها او يتعسر وجودها اي لا نجد قضية تشتمل على

الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانها لا تشتد اخلاء او يتعسر وجودها كما لو وضعت

جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب سلك الجهة

قوله ونقيض بعض ج ب بهذا الوجه واما دائما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا

كل ج اما ب واما ليس ب يصدق في ثلثة مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما

والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين

قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب ولا يصدق معه الاخر يريد ان

سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق وليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان

سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا

واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى كحين قال والسالبة الوجودية التي بلا

دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها

كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في

القياسات المطلقة تقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما

ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحيلتين ولا هما حمل المطلقة على العرفية وهو ان

يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه

وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشتمل الضروري او اللادائم بخلاف المطلق الخاص و المطلق

الخاص يشتمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب

على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية

هذا موضع بحث ونظر لانه



ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض

دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية

تناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا

لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة

العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض

المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان

الدوام ههنا بحسب الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي

النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص

من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه

مجرد الاثبات والنفي اي كان الاطلاق والاعتبار عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد الحقنا شرطا

ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط فقد

ذكرنا ان المحصلين من اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رأيين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب

اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد

ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى التناقض في

المطلقات بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يؤخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن

ان يؤخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الرأي الاول والخاص وهو العرفي

الوجودي يوافق الاسكندر اي قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة

ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري

الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري اي وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق

غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي

العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالهم

ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول نيسر به ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا

اليه وهو ان القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور

في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه

ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري

مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفية وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا

يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه وقت

زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد

منه في زمان بعينه من الحال والماضي كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم

كل احاد ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من احاد زمان

موجود بعينه وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه صح التناقض اشارة الى ما

ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على

جميعات زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق

ولا على الكذب اقول هذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير

محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في

ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار

فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة

فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه

غير مصلين في البعض الاخر فيصدقا كليهما معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين

بالدوام كما كان ثم قوله وقد قضى بهذا قوم كفتهم ايضا ليس يمكنهم يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير

الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم

في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب

الموجودين في هذا الزمان بما لك الف وقد ذهب بعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف

وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب

اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ايضا ان يجعلوها مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على

تفسيرهم فلا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر انه من نهجهم لا يستمرون وثانيهما انهم يحتاجون

الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات

التي تكون بحسب انتساب

المحمولات الى الموضوعات في طبايعها فهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة اشارة

الى تناقض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فقد نقضت فلنعرض ذلك قد عرفت ان الاطلاق العام والدوام المحتمل الضرورة

المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك

ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها

عامة وسقية مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وظهر ان نقيض

الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف وهو المراد من قوله

ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب

وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احد الضروريين مع الامكان الخاص فالضرورية

والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان فهذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما

يتردد بين الضروريين والحال يجمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه

الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان قوله في اخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض

ج ب يناقضه ليس ممكنا ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون

لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يراد فيه او بالضرورة بعض ج ب وبالضرورة ليس بعض ج ب

او يقال بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب

الدوام اشارة الى العكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا

مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل

بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واستثناء المحمول

بجزءيه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط

وما يجري مجراه مما لا يقع لمن لم يفطن له والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل

المحمول لا يكون محمولا بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا

وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا

ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان

الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق

لصدق العكس اي يكون وضع

عكس

الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق
لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه لان استثنا نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة
ما اصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض الناس حيوان صادق
فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض
نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم
قوله وقد جرت العادة بان يبين انعكاس السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا
اذا كانت بحسب الحيثيتين المذكورتين وبيّن ذلك بان الشي الذي له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلا
ويمتنع سلبه عنها فان الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا تنعكس وذكر
الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة في
التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع
على الخاصة التي هي المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق
في المتضادتين اوضح منه في المتناقضتين قوله والحجة التي تحتج بها الى آخره هذا كما قال هذه الحجة
قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة
الجزئية وهو انما يبيّن في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا انها تثبت بالخلف الذي يبين
بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى برهان عليها سياتي ذكرها واجاب
من بعدهما بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما تثبت بالافتراض كما ذكره
الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبنا على
انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره
في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك
الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا
د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان اىد ود لبسته تبا بينه
ولا بعضها محمولا على البعض في الصورة ليستنتج بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث
بل معناه ان الشي الذي يوصف بب بعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم

ج يوصف بب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا اما في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية
والقياس يستدعي حدا متغايرا لهما وتسمية الشي لا يصيّره شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بيّن
انها لا تصح في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيثيتين قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا
ليس بمحال الذاتي بل ايجابه على بعضهم يشير الى عدم انتاجها ههنا بان الخلف يلزم لو كان بعض
ج ب يناقض لا شي من ج ب المطلقتين لكنهما ربما تجتمعان على الصدق فقيل انه محال في ملك الحد ليس
بمحال بل ممكن ومثل بالانسان والضحك حين يقال كل انسان ليس بضاحك مطلقا بل يدعي انها تنعكس الى
قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما
يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضاحك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم
وقد اتفق الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي فيما سماه قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب بقولنا لا
شي من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول
انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة
على الخلف والا فربما يكون صادقا وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ب
مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ولا شي من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا
وهذان ينتجان قولنا لا شي من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى
المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على
الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما
فتقرير ان نقول قولنا لا شي من ج ب ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شي من ب ج ما
دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب ما دام ج هذا خلف مع
ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شي من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك
العكس مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شي من ج ب
ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها
والافتراض ايضا لا الانعكاس لمطلوبها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم
بيّنه بان نقول انا اذا قلنا

بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب
ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج
في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف
في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز
ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان
يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك
لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال من تاخر عنه مانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما
دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلا يجب
ذلك كان العكس عرفيا عاما الا للضرورة والدوام وقال المتاخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض
منه عرفيا خاصا كيلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية
والجهة معا بل يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وحينئذ يصير في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير
في الكمية جزئية واما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب فيلزم على ذلك ان الموصوف
بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات
ج قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان لا اتصافها بب ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف وانها قد تتصف
بب في بعض اوقات تخلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات
عند اتصافها بب يمتنع ان توصف بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم
فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما
آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك
الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فبما
يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة
ككون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في
البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية
معا في الابعاض وهذا العرفي العام

يصدق



يصدق مع احتمالات اربع منها بان تكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه
الثاني من الوجهين الاخيرين فتقريره ان نفرض قولنا لا شيء من جميع آنات الزمان الفلاني بب وذلك الزمان
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب بج في ذلك الزمان الا ان يشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما
لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا ومثلنا فيه بالكل الفرد وقد ذهب بل ادعى صدق حكم العكس
في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم يكن حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب في
ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جميعات ذلك الزمان بب هذا خلف والكلام على نقائض المطلقات بهذا الوجه
قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحلية التي لهم من طرق المباينة في كتاب الشفا الحجة المحلية هي التي
اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم
قالوا ج مباين لب وما باين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج واستدرك الفاضل
الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وكذلك
لانه جعل المباين لج هو ب فالمباين له قد ج وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين مضاف بفتح
الياء على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر
سهوا واعترض عليهم بما ذكره ووجه ايراد هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك
على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها ههنا التي بالسلب فيرجع قولهم
ج مباين لب الى انه قد يسلب عنه ب وقولهم ما باين المباين ما باين الى ان ما يسلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشيء وهذا المطلوب نفسه ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا تنعكس كلية وكذلك الجزئية
الموجبة تنعكس مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول
اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان
المحمول ضروريا له او غير ضروري بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة
انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس
تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة للمحمول الذي صار موضوعا في العكس
الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان
فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على
ان ... كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ... انما اكثر في الضروري فليس
... ضروريا للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل ... من الحيوان فانه وجودي ... الحيوان ...
... مطلقة عامة تحتمل الضرورة ... الموجبة الكلية ... موجبا لا محالة
... كلها ... فيكون ذلك الجسم ب ... ج ...

على انه ينعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حق
الا بعض ب ج فلا شئ من ب ج هو

بشئ وسيجئ بيانه قوله فان كان الكلى والجزئى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض يعنى ليس فلا شئ
من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الجهة عامة غير مختصة بالمطلقات
التى لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة
والا صدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما ينافى الاصل او ينافيه ضده وقيل فائدة
هذا التخصيص هى ان انعكاس السالبة الدائمة يتبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور ورد
عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه فى فائدة
هذا القيد ان الشيخ يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة التى لم تتبين بعد احترازا اما
من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذى يدعى صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها
تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه فى باب التناقض وقد تبين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها
فان كان نعكسها سالبة ونقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه فلم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف
لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبنى على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيين المطلوب بل
يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان
العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية
لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام
ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لانه دوام الاتصاف بج المستلزم لب بمعنى
دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذى هو ج انما يوصف بج لا دائما بل فى بعض اوقات
اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطيها الخلف
الخلف ابتداء بل انما تعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه
فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها يريد ان السالبة الجزئية المطلقة
ربما تكون صادقة ويكون عكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق ٥
قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان
يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية فاذن هى غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين
المفضل الابهرى وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا

فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس كل ب ج ليس بعض الناس بضاحك بالفعل
وليس يمكن ان لا يكون شئ مما هو ضاحك بالفعل انسانا فهو ح
ليس بعض



فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس كل فكان بعض ج ب على معنى
الاطلاق الذى يعم الضرورى وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضرورى الكلى بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال وكذلك ان يبين ذلك بالافتراض فيحصل

ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شئ ما بصفتى ج و ب المتعاندين فى وقتين مختلفين فاذن
بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة
الكلية الضرورية فكل اعتبر فيه البعض ما هو ج قد صار ب اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة
جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها لم يتبين بعد فلم يبن الكلام
عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده
محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية
وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنة العامة ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى
قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا لانه ادى الى محال والمؤدى الى المحال
محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخييل
دور قوله والكلية الموجبة الضرورية على ذلك القياس الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة
عامة مثل ما مر فى المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان
يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة لمثل ما مر فى المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا
يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه
فلا تصدقه اى يحتال ليبين ان العكس ضرورى وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل
او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير الضرورى لان الضرورى لما انعكس
الى غير الضرورى فغير الضرورى اولى بان ينعكس اليه وغير الضرورى ينافى الاصل الجهة وذلك
خلف وهذا غير صحيح لانه مبنى على انعكاس غير الضرورى الى غير ضرورى وهو ليس ببين ولا بحق
بل الضرورى وغير الضرورى ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذى
هو ابطال مذهبهم فقال فينعكسها اذن الامكان الاعم اى الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال
ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضرورى وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون انه غير
ضرورى فى بعض المواد كالواجبات يورد فى النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت برهان آخر اذ لو كان
قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم لا ينافى
لكونه احض منه فى نفس الامر على ما صرح به فى سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح
فى احتمال كون العكس ممكنا

وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعف

وذلك لا يدينا في الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما دام

لم يكن كاتبا لم يكن انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان قوله والسالبة الجزئية الضرورية

لا تنعكس علمت وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فيلحقه قوله ولا تلتفت

الى تكلفات قوم فيه بيريديه قول بعض الفضلا في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا

كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان

حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة

اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل

جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون

كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال

وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم

انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا وقوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة كاسة

اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها فهي منعكسة موجبة

ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه

الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد

غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها

وقوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح

## النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه

لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان

البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة من

القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله ونحوه اي من جهة

ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه انفعال ما للنفس بحسب القضية قوله اصناف

القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات

بغيرها ومخيلات



يريد بمن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا

او تاثيرا غير التصديق ولا تقتضي احدهما والاول ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون

لسبب او لما يشبه السبب فما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبهه فهو المشبهات بغيرها

وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا

غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات

اما معتقدات او ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس الصدق او من خارج قوله والمعتقد

اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا

تعتبر وان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم تعتبر فهو المشهورات

قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها

معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شي غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني

لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشا

والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشي بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بسهولة او لا

بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب

فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس

وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي

انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شي غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات

وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما

خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا

التي قياساتها معها واما الذي هو المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات

ليست بذاتية وان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا

لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا

التي يوجبها العقل الحكم الذي له علة فهو لها يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو

الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف

بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة

والعلة قد تكون هي احد اجزاء القضية وقد تكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه
العقل الصريح للنفس بتصور اجزاء القضية . . . لا لسبب اخر فان كانت اجزاء
القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده
غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشا
هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا
الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا
لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان
هذه النار حارة اما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف
على علله وهو . . . يجري مجرى المجربات من وجه . المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المكررة
والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو انه لو كان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو
انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم تعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب قطعا وذلك ان العلم بسببية السبب وان لم تعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب
والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد
تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عند
ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر
وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله وليس على
المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية
استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي
قوله . . . وقد يضاف اليه احوال اهيئة فتنعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة
بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شيء لا بغيره فالحكم الكلي انما
يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل
مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم لذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود دائما كان فهو اسود
وينبغي ان نفرق بينها وبين ما يقارنه
بالذات

بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو
الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات
هذه جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة
القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين
وانما يتوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان العلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق
بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات
لا يكون كذلك لكنها اقيسة تختلف بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي قوله وكذلك
القضايا التواترية . . . الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه
الى حصول اليقين وزوال الاحتمال الموثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب
وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد السبح
عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه
ان يحصل بالاحساس والكلي لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم
المحسوسات ولذلك لا تقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي قياساتها معها
هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنين نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد
انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك
العدد قوله . . . فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا . . . هذه
الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هو واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف
بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة
وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف
بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة
الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه
او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن
هذا الجنس ما ينبغي الى وهم

كثير من الناس فان من الشرع من يبيح ذبح الحيوانات اتباعاً لما في الرقة من تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذه يوجبه العقل الساذج ولو توهم انسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً او خلقياً لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة وان كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات او من التاديبات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب صناعة وملة كما ان المعتبر في الواجب قبول كونها مطابقة لما عليها الوجود والمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم بها يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقاً جلياً كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها كونها سبب الحق الجلي بخلافه بوجه خفي فيكون مشهوراً مطلقاً وحقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقاً ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد تسمى بعضها بالشرائع غير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا تعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما تتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك وقد يشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد تقابل المشهورات كقولنا

الحيوة



الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا كان الوهم نفسه وافعاله لا تتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معاً الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبهات بها وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على النحو ما يجب ان يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقدين انه لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى الابعاد وان كل موجود من ان يكون مشاراً الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات الى هيهنا لما كانت احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقها العقل فيها ولتطابقها كانت تجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف اراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة تكذبها العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازع فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما ينافي حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المقتضيين بايجابها لذاتيهما واحكام الوهم منها المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان تكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات

ومنها المشهورات فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او امام يحسن الظن به واما المقررات فهي مأخوذة بحسب ... اما انه يلتزم قبولها والاقرار بها ... في مبادئ العلوم ... وتسمى اصولا موضوعة ... موضع ...

كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او

يظن بها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم المانع فيما بين المحسوسات المتماسة خلاء قوله ولا يكاد الذهن

عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد يندفع عن القول بالخلاء اصلا الا ان يقاوم نفسه فيذهب

الى خلاف ما يقتضيه وهذه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منه

يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى الحس

واوقع في ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات فامور هي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم

بها الغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الاراء عن اربابها او عن نبي وامام كالشرايع والسنن وعن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط في الطب او عن شاعر

كابيات تورد شواهد وتكون مقبولة من غير ان تنسب الى مقبول عنده كالامثال السائرة وقيل المأخوذات تسلم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهو

الواقعة في المجادلات والاخيران هما التقريرات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان

يستعملها المحتج جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن نقائضها

وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تعافص الذهن فتشغله عن ان يفطن

الذهن لكونها مظنونة وكونها مخالفة الشهرة الى ما لي الحال فكان النفس تذعن لها في اول ما تطلع

عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن هاهنا ميلا من النفس مع شعور

بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في

المظنونات اذا كان يقع الاعتبار من جهة ميل النفس يقع هنا لا مع شعور بالمقابل ⁂ وقد ذكرنا في صدر

الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم

غير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز

الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات

المذكورة هاهنا من هذا القبيل الاخير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح الجزم

بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والترجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد

يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان

باعتبار غير ما يعتبر

في المظنونات

في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم

الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها

من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منهما واورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما

والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد يقابل حكما مظنونا باعتبارين

كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهرا خائن وانه مظنون من حيث انه يتكلم

مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه معهم كونه كلمهم جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان

خائنا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها من المشهورات

ولا تكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط

اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه

كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما خفي من ذلك حد لما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى

بمعنى الحق ضد العقل وقد يكون بحسب ما عرض اللفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل غلام

حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات فيما التي لا دلالة لها بانفرادها بل انما تدل

بالتركيب وهو الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة

الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخر وقد بينت في مواضع

اخر من حقها ان يطول فيها الفروع وتكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس

مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم

حكمه مثله مثل ان الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة

ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا انه مبرد

اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه

بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات

اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات ⁂ التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات

والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي

تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه

كالتصاريف والعارضة له

من خارج كالاعجام واما للمركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان تشتبها كقولك غلام حسن بالسكون فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما من الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذ اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على الاثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجيء ذكرها قوله وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه بمجال الوجب تصديقا لانه تشبيه او مناسبة بما هو بتلك الحال وقريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخيل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو الجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لفكرة صدقه او شهرته واما يقتضيه لامور اخر ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الحسن وقد يكون بتقبيحه

قوله ترتيب ويقول ان اسم

[illegible]



[illegible] احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها كلما كان [illegible] اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم وفيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه [illegible] احدها القياس والثاني الاستقراء ومامعه الثالث التمثيل وما [illegible]

التسليم ثم تسر التسليم بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما

## النهج السابع

وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل كل حجة فهي بما تتالف عن قضايا وتتجه الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادى للمطالب وهي التي يرجع فيها الى الاصول والتسليم ما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات وغير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وهي باعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشتملهما ما بينهما سبب وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام

حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويؤخذ على انه مستوفى بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما علاهما فالجميل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل كالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي لما وجد في جزئياته الكثيرة

القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يتحرك فكذا الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طائر وكلها يتحرك فكلها الاسفل والخلل فيه من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليست بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل

بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واراد انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع على ان اجودها ما كان الجامع فيه علة الحكم [illegible]

~~[illegible]~~

وموضع استعمال التمثيل الخطابة والشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه بسرعة

برهانا

برهانا قوله واما القياس القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في جواب ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انه لا يستلزم القول الآخر لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم

وقد يزاد في هذا الحد قيد آخر وهو ان يقال قول آخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لا يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن لكن لزوما ضروريا قوله واذا

اوردت القضايا في قياس واكثره ظاهر وانما قال ولاجزائها هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على الجزئين القضية زوائد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى جزئي القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها اشارة خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن المنطقيون قسموا القياس الى ما يأتلف من حمليات وشرطيات وخصوا الشرطيات

بالاستثنائيات لانهم لم يسموا الشرطيات بالاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات
الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل تحقق ان القياس
انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر **اشارة خاصة الى القياس**
**الاقتراني** هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة
بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الحد الاوسط في
الترتيب الطبيعي عند اقتران الحكم الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل
الشارح اورد هاهنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج انتج فآ مساو للمساوي لج فالمتكرر
هاهنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذا كما اذا قلنا الدرة في الحقة
والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه مع انه لا ينتج
قال ولنجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا
شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على
الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة وكيف جعلتموه جنسا وايضا هو
جزء والجزء سابق في الوجود وكيف يتقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس
الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ
ثم قال يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون
ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب
عن اشكال الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فآ مساو للمساوي لج فقد وضعنا المقول في القضية
الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك
كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بالآلة الحديدية فهذه القضية
هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون
بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بالآلة الحديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على
الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى
التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول
بالسيف والمقتول بالسيف هو

المقتول

المقتول بالآلة الحديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بالآلة الحديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن
بينهما فرق الا بتحويل اسمين مترادفين الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء
هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليهما المثالين المذكورين وما يجري مجراهما
الا ان المثال الثاني مما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا
فالدرة في البيت ايضا فبمقدمة اخرى اليه هي قولنا وكلما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سياتي
فيما بعد وعن الاشكال الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان
حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء
فان شرط الشيء هاهنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا
بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني
ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص
اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول
ومن معنى العموم العارض له ولا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض
له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل
الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه
مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط
انه محمول بلا اشتراط اصلا لا باشتراط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو
الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه
لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان
نبحث عما هو الحق فيه **اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية** المتقدمون قسموها
الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى
ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يقسموا القسم الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل
الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك عثروا على بيان الرابع وقد حذفوه لبعده عن الطبع
وذلك لان الاول هو المرتب

ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل الصغرى في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط م

على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين
الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول وجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين
جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس
احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس
عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست نظرية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص
بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان كذلك فالشكل الرابع
ايضا غير لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلانه من المطالب
ما هو كذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فلخصوصيات المقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس
ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس
بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان
يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر هم
المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض
الصور وهو ان تكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة فلذلك قال ففيه نظر

**الشكل الاول** هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة المحصورات الاربع ممكنة
الوقوع في كل مقدمة والاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا
وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب
من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي
اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في
حكم الموجبة اي تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها
او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات
ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت
ممكنة ينبغي ان تحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن لعرف
لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ها هنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط
واعلم ان ها هنا موضع نظر وذلك ان



مثلا هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد يعتبر هذا القيد في حد
القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط و يكون ربط
محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة
لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم
ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط
ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه
والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تأدي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا
الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر
مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى
فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله
وقرائنه القياسية بينة الانتاج وهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع
قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب
الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما
واذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية
ثمانية جميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما نذكره قوله فانا اذا كان كل ج هو ب ثم قلت
كل ب هو ا بالضرورة او بغير الضرورة اي كان ج ايضا ا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول
وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة
لا شيء من ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة
كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية
اي تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة
وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع
سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربع وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل
ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب
الى ج تعديا بينا معناه ان انتاج

ثم قلت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب
دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع م

هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينًا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في
الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة بل في بعضها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى
بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والكامل
انقياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم
فيها بالقوة انما تنتج مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية
فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات
الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل
الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله لكنه اذا كان الحكم على كل ب بامكان كان
هناك امكانان امكان هو قريب من ان يعلم الذهن انه ممكن وامكان ان يكون قريب عند الطبع الحكم
بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما
يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان
ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ب يمكن ان يكون
آ مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون
آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج
بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج ممكن
ان يكون آ والوجه في ان هذا من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولى في الاذهان
عكس النقيض لقولنا فكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب قوله لكنه اذا كان
كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون
بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ج مطلق
وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا
ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل
لاعتد كونه وسطا بالفعل وهو ما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل
كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشر القلم بالاطلاق بل بالامكان وربما
يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب

الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الوجود قيد انه انما يحصل نتيجة

با الامكان

نالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنشير الى بيان ذلك وجوابه بما قلنا فقول اذا صار ب صار لحكم ما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة
مادام موجود الذات ولا كان ما دام ب فقط ولو كان آ انما يحكم عليه بانه آ عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان كقولنا كل ب آ بالضرورة
كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بانه بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان كل ج ب ادام ح



بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان ايضا متحرك بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ فكان
الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح
بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل
كالوجود بانه وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه والاختلاط اذا
كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة
كما اذا قلنا زيد ممكن ان يكتب بالكلية الامكانية قلنا وكل من يكتب فهو مباشر القلم فزيد ربما باشر القلم بالامكان
لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان شامل الفعل
والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب فاما ان حمل الامكان العام على
ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب آ بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما
ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بانه ما
يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر قوله فان كان
كل ب آ بالضرورة ه وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري فقد
زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن
اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا
فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس
لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى غير الضرورية ان كانت مع
الصغرى فعليتين تنتج فعلية وان كانتا احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما
تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان تكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية
مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها يتفق ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة
من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان تكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة
احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص
كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ج انه حكم
كان بانه آ او ليس بآ فان مرادنا

الممكن

لان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج من الصغرى
يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه
من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم
على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير
ضرورة ويكون القسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكم
مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا
يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع
الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب
الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري
بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز
ان تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة
تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هنا كان
خاصا بالفعليات وههنا فتكلم على الوجه الشامل للقوة والفعل لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغرى
الممكنة مع غيرها وهذا مما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال فاما عن سالبتين ففيه
نظر سنشرح لك قوله فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا يلتفت الى
ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة
جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك
وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى
الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان تكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة
تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان تكون الصغرى موجبة
ضرورية والكبرى مطلقة عرفية

فانها

فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتنافي المقدمتين
فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد
ذلك والصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما
مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظه او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة
للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في
النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سابقه الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخيه قال وتقدير
الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان
الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وفي هذا الكلام
بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستأنف الشيخ قوله فيكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة الا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى
عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا
ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قولنا والكبرى مطلقة خاصة والصغرى
موجبة ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا
بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان
نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء
اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها
لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل
مما كان فيما ذكره الشارح لانه لا يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع اخر يستغنى فيه
عنهما بنوع من التأويل والى زيادة الواو

وقوله الا ان شي نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثنا المذكور اى ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع لخس المقدمتين في كل شي بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثنا المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله

ولعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان تصرفا معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضى دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات لان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضى ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضى ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حيث قال لان الكبرى تكون كاذبة فيستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذى يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشي وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة القضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان تكون الكبرى الخ اى اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان تحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر الفرق هاهنا بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية

بحسب الوصف

بحسب الوصف لا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا استثنا وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة منهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة فمن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ان ساعده التوفيق والله المستعان

## الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل

هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيفية والجهة لان الانسان والفرس يتفقان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك لان الاشيا المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شي اخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شي واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات فلا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فلان الاختلاف في الكيف كما كان لا يكفي في حصول هذا الشرط ثم هذا الشرط يحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضى الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف فبين الشيخ انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض لما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فيما بيناه

صح

... فلا يلزم نتيجة

ترى ذلك لان الغرض الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر الواحد كالانسان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه
بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيان المحمول احدهما على الاخر
كالانسان والحيوان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال
الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل
واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن ولا واحد من الناس بساكن وجزئيات شيئين محمول
احدهما على الاخر كل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شي من ذلك ان يكون الانسان
مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن
الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الناس ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من
احدهما ساكن ولا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم من ذلك
سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما ينتج من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح
فسر الشي الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الاخر بجزئيين كهذا الانسان
وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ قوله
والذي يحتجون به القائلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة
بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في
اقتران كل ج ب ولا شي من ا ب انه لم يصدق لا شي من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى
الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى فهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد
بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد
في هذا الشكل من المطلقات قياسات نقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية
بشرط ان يكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية
العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجو
بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى ولعلم ان هذا اقول
غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان ليضا مع
كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة هذا بحسب
مذاهب الظاهريين وذلك لانهم

... فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها
... اي القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك انما كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين
... عامة ومن ضرورية فالشرط ان يختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى كلية

يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل
الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون هاهنا تابعة للسالبة وسيبين
الشيخ ان نتيجة التأليف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها
سالبة او موجبة قوله والضرب الاول منها اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف
وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جملة الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة
لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية
وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال
والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني
بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لتنتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس
النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير
كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية
عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به
الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس
جزئية ولا قياس عن جزئيتين ففزع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف
نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجتا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت
الجهتان غير متنافيتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان
عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احداهما لا شي من د ب
والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان
الحال لم يتغير الا بتغير الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية
الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل
من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق
السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف
على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول

فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فاتبع ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس ... منع انعقاد ...

وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف
قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشئ واحد وانما اوردت
على هيئة قياسية لازالة الاشتباه العارض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة
شئ لم يكن معلوما ومنا براد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا
ان الصغرى السالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن
لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر
ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده
من المطلقات غير المنعكسة فان الكلام فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي يستعمل
الآن والمطلق سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق والممكن
وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج
ولتكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة
فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية
مثاله كل ج ب بالامكانين ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودي وبيانها
اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شئ من ج ا بالامكان
العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شئ من ج ا بالامكان العام فبعض
ج ا بالضرورة ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل
ج ب بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى الاقتران في الخلف
بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض
على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر انه خلف لانه لا ضرورة
الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا
بالفعل فيصير الاقتران من
مطلقتين



مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم ترد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة
والكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجئ بعد هذا الكلام
قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياسا الا في تفصيل لا يحتاج اليه
ههنا معناه ان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم تكن ذلك
التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم تكن القسمة الى الايجاب
والسلب فيهما معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شئ من ج ب بالامكان وكل ا ب
بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس
جزئية واذا قلنا لا شئ من ج ب وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شئ من
ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول فانتج مع الكبرى لا شئ من ا ج بالامكان وهي
غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة
على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شئ منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو
بعض ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى ولذلك
حكم الشيخ بانها لا تكون قياسية وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية او الوجودية
السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني
القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول
ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى
عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة
فيكون النتيجة محتملة للطرفين ومما يتبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد
من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب
بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان
يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم في
وقت من اوقات كون الشئ ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والآخر في كون ما هو
ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف
والاخرى دائمة بحسبه اي يكون

مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان تختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام

واما ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن

بشرط ان تكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلوا الجالسين

عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يتحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات

كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا

في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر

فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر ضرورة اما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر او ينافي ما قد يجتمع معه

فليس كذلك لاحتمال الاستلزامه الوصف الاخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه واجتماع منافيه به واعلم

ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات

فهذا اشرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهبا لجمهور والحق يقتضي

ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا

قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى

تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من

الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه

جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج

لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام

كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر

او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ها هنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف

بها والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون

الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا

فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف غير ضرورية ولا يلزم من

ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان

الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء

كانت المطلقة المنعكسة موجبة

او سالبة

او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شيء من ذلك وهذا ما لم يذكره

الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى

اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها

معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج آ دائما مع قولنا كل آ ب او لا شيء من آ ب ما دام آ لا دائما

فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا ايضا لم يذكره احد

منهم قوله ويجب ان تقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت

السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة

اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس

قوله بعد ان تعلم معناه ان الضروري اذا خلط بغير الضروري فان التباين الذاتي بين حدي

المطلوب انتج الضروري السالب وان تتفق المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه اما على تقدير

الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب

الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة

او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان آ الاكبر خلافه اي يكون الحكم ب على كل

آ بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل

احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان

الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان وبعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة

او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس وليس بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن

بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير تصير

الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط

زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه

## الشكل الثالث

الشرط في كون

قرائن هذا الشكل منتجة لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى

موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر

اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر

ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط

ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت ... [illegible]

كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا ... [illegible]

بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ستة قرائن من الستة عشر الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المقترنات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة ولا تنتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينة كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا **قوله** فلنجعل هذا الكلام معيارا في المركبات من كليتين اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فلنجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وتنتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى بعض ج ا **قوله** واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظة • جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى على الباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وممكنة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في

عكس الكبرى



هناك انما تكون للكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بعكس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيتبين ذلك بالافتراض اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان يعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل عندنا قضيتان اخصهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى الصغرى القياس فتنتج على هيئة الشكل الاول كل د ج وتكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وتنتج تابعة للكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم للجهة الصغرى • الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان رفع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة الصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه **قوله** وقد بقي ما لا يتبين بالعكس • وقد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية ولا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف والافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يتبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو ما ذكر لعضه

ستة أ من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه نورد خاصة م

الجهة بالكبرى كما مر قوله فتكون ثم انه لما فرغ من بيان احكام الشكل على ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب ولكن المشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب مجعوله الشيخ رابعها وهو الاشهر ولنعلم انه هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تنافي الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظى يباشر القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب ولا الاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر والله الموفق

## النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى الاقترانات الشرطية

ع سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيد عن الطبع وابتداء بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر او بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق يتناقض اذا تخالفتهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في بعض الاوقات وتصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم فيها بمنزلة الضرورة في الحمليات

٦٤

والاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى السالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي لمقدمه امتنع انفكاك مقدمه عن ذلك التالي وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه وتقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية استصحابية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها الى ما على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع عنادها في نواقضها اي عنادا كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما تكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ولنرجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات قد تتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات ع مثال الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج فكلما كان اب فهز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز ويتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويتبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان نعين الحال التي يكون فيها اب وليس جد ولكن هي عندما يكون حط فيحصل منه قضيتان احدهما ليس البتة اذا كان حط فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فحط ونؤلف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما تقدم وغير اللزوميات قلما تنفع في التأليف لانها لا تفيد في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزاميات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج

وكلما كان الاثنان فرداً فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف
لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى ولازمة الكبرى على تقدير واحتج في ابطاله واجيب عنه بان اجتماعهما
على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات **قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة**
هذا التأليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة لا يكون قريباً من الطبع
واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان تكون
الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع [illegible] فقط كلية الاجزاء ويكون
المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب وكل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة كل ا
اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء
كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان تكون المنفصلة موجبة كلية
اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل
ج ب ودائماً اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائماً اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د وفي الضرب
الثاني لا شيء من ج ب ودائماً اما كل ا ب واما كل د ب فدائماً اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من
ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل ا ب ودائماً كل ا اما
ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها
عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان تكون مشتركة في المحمول او لا تكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة
مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين ويكون التأليف في قوة التأليف من الحمليات وتنعقد على هيئة
الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج
د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب د ولا شيء من ج د فلا
شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل
الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن
الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية
كقولنا دائماً اما ا ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائماً اما ا د واما ا ه وبيان هذه
المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاماً ابسط **قوله وقد تقترن الشرطية المتصلة مع**

٦٥

الحملية الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها
او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية
كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وتنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة
التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفرداً بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان ا ب فكل
ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د
ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان
سائر الخلف ينحل اليه على ما سيأتي والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضاً في التالي
والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات
بعيدة عن الطبع **قوله وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين تشارك احديهما** التأليفات المذكورة قد
كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تتقارن بحسب
التأليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما
وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين حمليتين وهي التالي متصلة [illegible] والكبرى متصلة من حمليتين
وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان
كان ا ب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضاً يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر
ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي يبين به الاقترانات
المتصلة انما ينحل اليه **اشارة الى قياس المساواة** [illegible]
هذا قياس لدى اشياء كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرها وكقولنا الانسان من النطفة
والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء على الشيء
وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك
لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعاً في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول
عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانوناً
يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا
ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولاً على ب في القضية
الاخرى امكن ان يقام مقامه

كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو للمساوي لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا
وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا آ مساو لب وقولنا آ مساو للمساوي لج في القوة قضية وتضيف
الى الثانية التي هي في قوة الاولى ومساوي المساوي لج مساو لج فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا
الاعتبار مفردا وأما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان
في القوة قضية واحدة فلنا ان نقول قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو للمساوي لج لان ب هو مساو لج
ينتج فآ مساو للمساوي لج ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فآ مساو
لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا آ مساو لب على التقدير الاول في قوة
صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا وب مساو لج ليس بجزء للقياس بل
هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي
مساو هو كبرى محذوفة وانما اورد ما الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا
فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية** لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز
ان تكون مقدمة بعينها فالمحال ان تكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية
فتكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية وتكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي
منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فتكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الا
متكررة تارة حال كونها من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات
لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء **قوله**
القياسات الاستثنائية اما ان توضع فيها متصلة ... المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا
لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها
عين نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج
غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم
فلا يلزم من وضعه ومن رفعه ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة
ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا
يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض

ينتج عين التالي مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية

شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة
لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قوله** او يوضع فيها منفصلة حقيقية ... المنفصلة
الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة
ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة
من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة من نقائض الباقية
او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة
الجمع فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر
وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء
غير متناسبة **اشارة الى قياس الخلف** قياس الخلف مركب من قياسين ... المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها
عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب
مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون تحليل هذا القياس
ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ
انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة
وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع
نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازع فيها تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان
متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي
فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذب الحكم المتفق عليه
لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه
يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما تجعل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف
يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد
فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل د ب والثانية اعني الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم
يكن قولنا ليس كل ج ب

الذي وضعناه اولاً صادقاً بقولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقاً فاصادق وهذا وجه صحيح
لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولاً فلان المعلم الاول عدّ هذا
القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي وكيف يعد فيهما ما
ليس منهما وثانيا ان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه
ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسن المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو
قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها المعدّ بها الى حملية متسلمة
مثلاً المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول
لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالي
ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا ولكن ليس ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف
هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج
فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلاً اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة
المتسلمة هي كل ب ا لا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائماً
حقاً لكنه مما يناقضه المقدمة المذكورة بالعوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي
والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي
من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع اخر وهو يقابل المستقيم فالقياس يتوجه الى
اثبات المطلوب اولاً وتوجهه ويتألف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري
مجرى التسلم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولاً والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولاً بل الى
ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسلم بل كون المقدمات تلو سلمت
انتجت ويكون المطلوب فيهما موضوعا اولاً ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف
لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس
بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة
ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم
والخلف في المطالب التي لم يتعين

بعد



فهو بحث آخر يلاحظ الحال الذي ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة والقضية
الصادقة التي لا شك فيها ينتج نقيض المقدم المحال على حاله ح

تعيين المطلوب خ

بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعيينه وربما يتفق في هذا الموضع انه يوضع
بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على
انه هو المطلوب بنفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات
المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا للاثبات ما هو اعم من
المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع
الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين
الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين على هيئة احد الشكلين الاخرين
لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولتكن هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة ويتبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة
المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة
حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق
عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة المحالة كانت في المثال
المتقدم كل ج د فقد حصل من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المتسلمة وهي كل
ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحال ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة الصادقة الاولى
وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب
من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد
بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المتسلمة قوله ولسنا نحتاج
اليه الآن لانا لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب
اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية
وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى
مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض
المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل
الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض

المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الثالث والاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة بدلا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة بدلا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

## النهج التاسع فيه بيان اجل العلوم البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وافاعيلها للتصديق لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غير ما عنى التخيل والتعجب وما يقبل تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك اما ان يكون حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والمفيد للتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد وهو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة والمخيل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات وهي المتسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف اقيسته ان كان من المشهورات المطلقة والمحدودة حقا كان او غير حق والسائل يولفها مما يتسلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات

لطيفة

الحقيقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي مما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا مما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة وغيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الخمسة للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بقسم سادس وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولا تصور التميز لما تمت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولم يعتبر المحصلون من المنطقيين بقسيمها الى هذه الاقسام لعتبرون فيها الوجوب والامكان او الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان بالقضايا الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ترجيح لها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان بالقضايا الصادقات والجدل ما يغلب فيه الصدق والخطابة ما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة ما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد اعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة وقد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك وتشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجبة قبولها تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كان منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد لما البرهان

او قد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يعرف عن حالات انفصالات الكواكب الى انتصالاتها وكل جنس يختصه مقدمات وينتجه البرهان يستنتج الضروري من الضروري او غير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا

شرح متن

في الزراعة كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما المستنبطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكالبحث عن منافع التلبيد الباقية بحسب الاستدلال في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية ۞

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم تكون عن ضرورة الحكم ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر وتعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم بعينه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالذكورة للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان والاقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب وتكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية لما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان غير جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد تكون ايضا مطالب للبرهان خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد الضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا الممكنات لكونها باعتبار ما ضروريات ومثل في الوجوديات بالاتصالات والانفصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا والبرهان ينتج الضروري اي ما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الشيخ حكم بان الصغرى المطلقة والممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك

وجودي



ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها البرهان للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يأتلف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا ولا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان كونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها انما تشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية واذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان وانما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا تقصر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا يلتفت الى من يقول الى قوله صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تأخر عنه من ذلك ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان البرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ولبيان ذلك اليقين انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام المعلم الاول يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض

عدم الانتاج

[illegible]

ذاتية به … الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الاول والثاني المذكورين في … عليهما الذاتية في المقدمات

مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مبادئ غيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضروره على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الثانية اللاحقة بالحكم **قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري** الضرورة قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسه اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها لتكون عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شي بحسب جوهره وهو المحمول المناسب ربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو ما يزول بزوال النوعية عن ذلك الشي والى ما يحمل عليه بسبب ما ليس يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال النوعية وربما لا يزول مثال الخفيف اذا حمل على الهوى فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمفرق اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشتمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشتمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي هاهنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من النوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان واما الخامس فيندرج بالقوه في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه

قوله واما

المعقولة لا تطلب … وقد عرفت خطاؤهم … يخالف فيه … انما يطلب الاثنيات بالمعنى الاخص وذلك … عرفت … منه

**قوله واما في المطالب فان الاثنية** قد ذكر في النهج الاول ان الشي يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة الشي مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو لتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون ان الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شي ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي تحصل في العقل لا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما تلوح العلية عند اخطار الحيوان بالبال واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما وقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على احد الماخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول **في مقدمات العلوم وموضوعاتها** وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شي او اشياء موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشي الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشي والاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان تكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلوم التي يكون اثباتها للموضوعات

متناسبة … احوال … وتلك الاحوال … الذاتية وسمي … العلم … منه

[illegible]

المبادى هى الاشيا التى يبنى العلم عليها وهى اما قوله ولكل علم مبادى ومسائل هو المطالب فيه

تصورات واما تصديقات والتصورات هى حدود اشيا تستعمل فى ذلك العلم وهى اما موضوع العلم كقولنا

فى الطبيعى الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثه واما جزء منه كقولنا الهيولى هى الجوهر الذى من

شانه القبول فقط واما جزئى تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذى لا يتالف من اجسام مختلفة الصور

واما عرض ذاتى له كقولنا الحركة كمال مبداء اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشيا تنقسم الى ما يكون

التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما دخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل

فى العلم نفسه وهو ما عداها كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم

الثانى اذا صور رسما كانت حدودا بحسب الاسما ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب

الماهيات واما التصديقات فهى المقدمات التى منها تولف قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب تسليمها والى مبنى

عليها ومن شانها ان تبين فى علم اخر وهى مبادى بالقياس الى العلم المبنى عليها ومسائل بالقياس الى العلم

الاخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان

مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة

عند اخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهى قد توضع فى افتتاح العلوم كما فى الهندسة

وقد تخلط بمسائلها كما فى الطبيعيات ولابد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطا بالمسائل

وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هى التى يصدر بها

دون المصادرات لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلثة فى التصدير واحد واما الواجب قبولها فقد يعد بها

استغنا لظهورها وهى تنقسم الى عام يستعمل فى جميع العلوم كقولنا الشى الواحد يكون اما ثابتا او منفيا

والى خاص ببعضها كقولنا الاشيا المساوية لشى واحد متساوية وقد يستعمل فى الرياضيات لا غير

فالمورد من ذلك فى جواب العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير فيه قبيح والتخصص قد يكون بالجزئين

جميعا كما تقال فى علم الهندسة المقادير اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذى هو الشى

بالمقدار والمحمول الذى هو المثبت والمنفى بالمشارك والمباين فبهذا التخصيص صارت القضية العامة

خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد فى مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما تقال المقادير المساوية

لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذى هو الاشيا بالمقادير وبقى المحمول انما فتحصصا

بتخصيصه فان المتساوية المقدار

مصادرة

المقدمة الواحدة تكون اصلا موضوعا ومصادرة بالنسبة الى شخصين

٧١

غير المساوية العدد فهذه هى المبادى واما المسايل فهى التى يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهى مطالبه

قال الفاضل الشارح والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى كلها مع الحدود اوضاعا فمنها مسلمة على

سبيل حسن الظن بالمعلم وهى تصدر فى العلم وهى التى تسمى مصادرات ومنها مسلمة فى الوقت الى ان تتبين فى موضع

اخر وفى نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان

كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها فى علم اخر اقول فى هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى

اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تختص بل الواجب

منها وذلك عند التصدير بها لا غير عند البنا عليها واما ان لم يصدر بها فانها الشديدة وضوحها تستعمل

فى كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادرى كيف وقع هذا منه ولعله من الناسخين والله

اعلم فى نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر ...

العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا تخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص

او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذى على وجه التحقيق هو الذى يكون العموم

والخصوص فيه بامر ذاتى وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمى اللذين احدهما موضوع

الهندسة والثانى موضوع المجسمات والعلم الخاص الذى يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا

منه والذى ليس على وجه التحقيق هو الذى يكون العموم والخصوص فيه بامر عرضى وينقسم الى ما يكون الموضوع

فيهما شيا واحدا لكن وضع ذلك الشى فى العام مطلقا وفى الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة

ومقيدة بالمتحركة اللتين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام

عرض عام لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثانى موضوع

الهندسة والعلم الخاص الذى يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه

وقد يجتمع الوجهان اى الذى بحسب التحقيق والذى ليس بحسبه فى واحد فيكون الخاص بالوجهين

اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه

تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط

النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة فى سطح مخروط ما هى نوع من المقادير ولذلك يكون العلم

الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهى مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر والعلم

الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا

تحت الاول ولا تكون جزءاً منه فان علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت اسما يقع بالتشكيك على الذي
بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئاً واحداً ويختلف
بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة
للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول
بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكون شيئين مختلفين
ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكاً
في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما
تشارك فاما ان يكونا معاً تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا
كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارناً لاعراض ذاتية تختص بالآخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم
الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب
فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءاً من العلم الطبيعي
لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف فكان من حق تلك النسب
اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا العلم تحت الحساب دون الطبيعي
فاما اذا لم يكن احد الموضوعين مقارناً لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقاً كالطبيعي
والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع
العالي جنساً لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحداً لكنه في احدهما وضع مطلقاً وفي
الآخر مقيداً وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضاً عاماً لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن
موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة
ثلثة في هذا الموضع **قوله** ولكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره ان تتبين في

جزئي وكلي

العلم السفلاني يسمى جزئياً بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كلياً بالقياس اليه واكثر المبادي غير
البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم الكلي تتبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة
والعلل اربعة فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك
فان امتناع تأليف الجسم من اجزاء لا تتجزى

في العلم الكلي الموضوع فوق غيره [illegible] انما تصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني [illegible]

مسئلة



أي العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية
وهو العلم المسمى الفلسفة الاولى. صح

مسئلة من الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثباتها الهيولى على انها اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا
تكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما يتبين في الفوقاني لئلا يصير البيان دوراً **قوله** وربما كان علم
فوق علم وتحت علم آخر فيشترك العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت
الفلسفة الاولى والنسب بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة وهي الاول والثاني
والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيداً بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن
ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي
تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ اذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع
الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي
كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين
ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلاً والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك واقول
اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنياً على
اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يتبين به ذلك الاصل منقولاً من علمه الى العلم
الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان تكون مسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشيء من جهة ان
يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من
حق براهينها ان يكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور
البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير احوالها فلذلك
نقلت البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي
واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان استعمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه
على الثاني **اشارة الى برهان لم وبرهان ان** .. ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم
الحد الاوسط في البرهان لا بد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل
والا لم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك
علة ايضاً لوجود ذلك الحكم

[illegible] اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهاناً لانه يعطي السبب التصديق بالحكم
ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلق معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط فانه يعطي اللمية في التصديق
ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط
في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة [illegible] عنده باسم دليلا [illegible]

[illegible]

في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى ببرهان لم والا فهو المسمى ببرهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الا
فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود
ويخالفه في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة ويلحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معطي السبب في
الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل به كما ذكرنا فمقدمتاه اقدم في
الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا
كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود الا انه غير مذكور في البرهان والواقع في البرهان يكون
سببا في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا
وليستا باقدم في الطبع وانما عرفتا بلم وان لان اللمية هو العلية والانية هو الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم
على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل والنسخ اورد مثالين احدهما
استثنائي والاخر اقتراني حملي يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو
التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة
الغريبة الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي
بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ يكون البرهان
من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة
خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة
قوله واعلم انه لا يسوا قولك ان الاوسط وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم
هو الثاني فعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الاول واهل
الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق والنسخ اوضح الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط
يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه
الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف
مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة
لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم
ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود
الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد

الا في

الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة ايضا وجد كالصفراء المتعفنة خارج
العروق التي هي علة لحمى الغب انما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما
متغايرتان قوله اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال
كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض المطالب العلمية تنقسم الى اصول وفروع والاصول هي
الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض
المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطالب هل وما
ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور
وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله
ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل
ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب الاول هو السائل عما هو ويجاب
باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما تقام الرسوم
مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا
ما الخلاء وانما لم نقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه
الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب
حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز
كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ
اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب به
شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل تفسير
هذا المطلب ليميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا
يفهم مدلوله الا بحد دون الاخر ويقدر كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج
في بيانه الى حد مفهوما الا انه لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤول عنه وانما قال ذلك لان مدلول
الاسم اذا كان حدا والحدود

انما تكون بحسب الذوات المحصلة فكان للحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل بالكل الذات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اى وكيف كان فان المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء المطلب مفهوما وذلك لانا اذا اولنا الخلا فقد استعملنا اسم الخلا على انه جزء المطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين واحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء المطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما فانه مطابق لمراده يستغنى عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته ورسما ان كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا اولنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انه الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه قد يجاب عن اي بالمميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعرف بها الا انه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غير مجنسه مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء اي مطلب لم تطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم قلت الكل اعظم من جزئه واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وهاهنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله فكانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن ما هيته السبب فمطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر ينخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بالخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومتى وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى

الى المطالب المذكورة ولانها فانها فان ما الكيفية له لا يسال عنه بكيف ولذلك ينزل عن ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤل عنه معلوما بماهيته ومجهولا بالنسبة الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان قوله فان لم يفطن لذلك لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون لكل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها ٭

**النهج العاشر في القياسات المغالطية** ان الغلط قد يقع لما السبب في القياس . الغلط قد يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما لسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التاليف يكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ هاهنا لانه يحتاج الى الشرح فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لانه ينتج هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة النتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس وهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي كذب الكبرى فان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى تختل صورة القياس ولم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا وبحسب العقول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل

ولكن بسبب المعنوية معدودة وانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما انه يقع بسبب [illegible] الى اللفظ كل واحد وبالعكس فيحمل ما يكون للكل واحد انه للكل وما يكون للكل انه للكل واحد ولا شك ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا [illegible] [illegible] اللفظ يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول ان امرأ القيس شاعر صح ان امرأ القيس [illegible] شاعر [illegible] الميت شاعر والصادق انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد واجتماعهما صح انها زوج وانها فرد وربما كان الامر [illegible] امرأ القيس انه شاعر وانه جيد صح على الاطلاق وكيف يثبت انه شاعر جيد [illegible] وهذا ايضا يناسب ما يكون بسبب المعنى من وجه ولكنه [illegible]

والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا اخذنا من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكون المختلف المعاني فالمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون لا حد الى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد جزاها كامر والتالية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف من مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون لحد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة بعضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل ما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود تجب لكنها اقل ما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من باب كتاب القياس فهذه اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة و[illegible] في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله واذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا ولحب القبول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلنقطة اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط لسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس وافرد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظ كل حالتي الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر

وهو قوله



وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل الاحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى احد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيهما ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل على انها الجزء تامة وهي المحمول بنفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها الجزء رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان شاعرا او بين قولنا هو شاعر على هذا التقدير وبكل منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الان لان الميت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على ما بين انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انا اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعر به فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي مغلطة قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة وسنشير الى الثلثة والثالث الباقيين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الى قوله مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء او باخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل او باغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك يريد بذا القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا

فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي مما يقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات التي يريد ان يذكرها ههنا وهي بالاستقراء لان التاليف يقع اما بين جزئين يسمى احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يسميان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به او المحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من عوارضه ايضا او عوارضها ولا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية وبالعرض بعوارضه وعوارضها والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ولنعد الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء مكان الشيء وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالحمل كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه **قوله** فيجد اصناف المغالطات منحصرة لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية الذي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** وان شئت فادخل الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية **قوله** ومن التفت [illegible] المحصى [illegible] انتقال النفس [illegible] اي بنظر المدبر يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة ووازن

بين شرائط الصحة واسباب الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر ما يخيله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما يرشح من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادتها ثم انه من غلط بعد رعاية هذه الشرائط وتكرار المعاودة الى تفقد كل منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولتعلمها

وحسبنا الله وحده ونعم المعين تم المنطق اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه وانفعنا بالعلم والعمل ووفق لاتمام البقية

والمبدع الكل جهد لا يباهى

انماط الطبيعيات

- النمط الاول: في تجوهر الاجسام
- الثاني: في الجهات واجسامها الاولى والثانية
- الثالث: في النفس الارضية
- الرابع: في الوجود وعلله
- الخامس: في الصنع والابداع
- السادس: في الغايات ومبادئها
- السابع: في التجريد
- الثامن: في البهجة والسعادة
- التاسع: في مقامات العارفين
- العاشر: في اسرار الآيات

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر
بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي
ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات ش انه هذه النوع من الحكمة
النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما
والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرتجى
ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز
للذهن وتصفية للفكر وامعان للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان
من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بها مترق
الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بها نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل
الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاصابة
في البيان والعصمة من الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا
لما اعتقده وان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من
البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر
العلوم فكانت ابوابه نهجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود
لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق
حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما تكون جواهر فتصير جواهر بل هو
الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها انها هي متركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان
هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا
في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الينا ثم ختم بالفلسفيات التي هي اقدم في الوجود بالقياس
الى نفس الامر متدرجا في التعلم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع
الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي
يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها
مبنية على مسائل اخرى طبيعية

كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها
هذه الحوالات من احد العلمين على الاخر المقتضية لتحير المتعلم ولزمه ان يقصد الاثبات المتعلقة بالمادة
والصورة واحوالهما اولا ولما افصلها الزمه ان يبين ما يبتنى عليه تلك الاثباتات من المسائل الطبيعية قبلها
فوجب عليه ان يقبل الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخص ما يحل اليه مقاصده التي لا يبتنى على مسائل يقتضي
حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلفة من العلمين وقبل الخوض في المقصود
نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه
موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فلان الجوهر ليس جنسا لما تحته والحال
بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما
ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا ان يكون الجسم متقوما بعرض هو والجواب عن
الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان مكان الجوهر للموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا
وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من
شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما من اجسام مختلفة كالحيوان او
غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا تكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية ثم قال فههنا احتمالات اربعة
اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي
المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد
الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد
ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور
الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى وهم واشارة
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل
قد يعرض له الغلط من قبل معارضة

للامام كتاب يسمى بالجوهر الفرد

الوهم اياه فتسمية الراى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر ان الفصل المشتمل على حكم يحتاج الى اثباته ببرهان بالاشارة والفصل المشتمل على ما يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق والنظر فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراى الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء ولا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله ينتهي عندها اجزاء غير اجسام يتالف الاجسام منها وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام متالفة منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام متسلمة من اصحاب هذا الراى اورد الاول منها لتقرير المذهب والباقية لتمهيد ما لا يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعل بانقض الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالافلاك عند الحكماء وقد يقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها مختلفة في النسخ ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بنفي لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لا يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره هذا ابتدا شروعه في النقض واما الخلاصة من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس



وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي ذكره والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين الاخرين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى ابطال القسم الثاني بعد ان تمت المناقضة وذلك لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم بل يريد ابطال هذا الراى في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه يجب ان لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد ابطال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة فسرها اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعمار عندهم هو ما يسميه الحكماء مثلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء ولا يكون لمكانه واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن للمنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ فيه قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه

بان هذا البيان اقناعي لا برهاني . واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة لانقسامات وابناؤه مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحاله وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله والتقاء المتوهم للمداخل يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا بكليته الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهو القول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي هذه الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجود ما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التالف لكن من اجزاء غير متناهية ∴ يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة فهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها

وضع

وحكموا



وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء حجما وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وانهم يصرحون به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهم لا كادوا يقولون بهذا التالف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزم هؤلاء وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركتها البعيدة قطع مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض زمان حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وبفك الرحا على ما هو المشهور

استمرار التشنيع بالطفرة وبفك الرحا

قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجود ان فيها ∴ قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما فالكثرة الاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي فان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان تحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من احاد ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد ∴ تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التالف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه

نتيجة

لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد كما قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها فاذا لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز • واقول علم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب حالاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد لو لحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم •• هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل الحجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على مقدار ما كان لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يتم في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتألف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض ولا تأليف للكثرة ثم يحتاج للتأليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة فكان الفاضل فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة

انما يكون

انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان تفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي اتفق تألفه مما يتناهى لكن لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى اصلا قوله كانت نسبة حجمه الى الحجم الذي لاحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر هذا تال لقوله لكثرة منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كانت نسبة حجمه الى الحجم الذي لاحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كانت نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاحجام الابعاد ان صيرته جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة مريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والتالي باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الى حجم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى تنبيه اليس اذا وجب بالنظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل •• لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية وغير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه

تنبيهاً لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة ومعنى ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المشاهدة
الافراد لا يجوز ان تكون منها القدماء لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع
مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً لئلا
يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كلياً
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية
ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه
لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه
من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها
وكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال
في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف
ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من
يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه
لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل
جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئياً وهو
قوله فقد وجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل
الشارح عليه سؤالاً وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم
بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد وجب
امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان
يحتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول الانقسامات
اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب
ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب
عن كون الجسم مركباً عن الاجزاء
لزم

لزمه امكان كونه غير مركب فلذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس
الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل
ذلك صح كون الجسم متصلاً في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه
بل يجب ان يكون قابلاً للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة
واما بتوهم وفرض اذا ما امتنع الفك بسبب في اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل
يجب ان يكون قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة
في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال
الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم قال تنبيه
الشيء اذا امكن فيه كيف من آحاد الانفصال القسمة وجب ان يكون لحد وجوه القسمة لا سيما الوهمية
لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده
لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة وبقي الحق احد الاخيرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما
بقوله وجب ان يكون لحد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع
الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان
البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل ترتيباً لان هذا
الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده
اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم ايضاً ما علمته من حال
احتمال المقادير قسمة بتغير بها بان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
حركة ولا زمان ... قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه
قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي
الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضاً كذلك
ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضاً
كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه
على جميع ذلك تعريضاً بقوله من حال احتمال المقادير

اثبات الهيولى

اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره قصدًا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير
القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسا
فان كانت الحركة مولفة من اجزاء لا تتجزى فالزمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير
لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع واذن قد ظهر فساد
الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا
الفصل اثبات الهيولى للجسم والمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول
الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والامر الذي يقابل الرقة في العوام والثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا
المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة الشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض
له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة
للجسم التعليمي وقد يقال الجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا ويقال لهذه
الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسبه انه متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا
المعنى والاسم كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا
فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين
على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي
لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بانه جسم ولا يعترفون
باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير
الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة
وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم
التعليمي وانما قال قد علمت لك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه ثبت بالبرهان كون
الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الخصم

وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة لعرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم
ذا كمية وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل نعرف ان الجسم شيء مغاير
لهذه الامور فانه ما لم نعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او صح
شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله
الذي يتحصل به جوهريته **قوله**
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح
واحترز بلفظة قد المفيدة للجزئية الحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض
لها الانفصال بالحد معاندا اعني الوهمي ولاجل ذلك بينا ولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب
ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه
غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك
واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للانفصال والاتصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين يريد بالمتصل
بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها وانما قال هو كونها بحيث يلزمها الجسم
التعليمي فهي بذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر
الاشكال والدليل على ان المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل ان المقادير
اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل
المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان
الاولى ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا
متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه
الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي
يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ
للذي يطرى عليه احدهما وينتفي بطريانه ولا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم
هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا تقبل الانفصال ولا الاتصال

لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا
القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته ∴ قوة الشيء يعني امكان وجوده ووجوده
متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال
ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولى والمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي
اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته
الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف
اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء
حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين
ثم حاول اثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا علمنا ان الجسم المتصل قد يعرض له انفصال فلا بد لذلك
الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من
شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال
بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل
ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
عاما فالمعتبر ايضا محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة
الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخالها لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان
كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال
بوجود الانفصال على وجود القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده
قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته التي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا ∴ المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال
واحد متعين ثم اذا طرا الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك
وحدث اتصالان اخران بالشخص



تلخيص فإن إثبات الهيولى

إعادة المعدوم ممتنع

وتشلا اتصالان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا
ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعها
هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان يقول الماثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في
ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصل له حال الاتصال وليس الاتصال الثابت
بقابل للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى
على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى ولتعلم ان الاهم في هذا الباب
ان تعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم
كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته
غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته
بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته
اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يثبتون ان يكون الجسم متصلا في نفسه امرا اي مقوم للجسم
والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان
للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية
بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال
بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه
وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد وانما تتصف
بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى ومن ان
الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية
فيها جمعا للمثلين وايضا لم تكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى
واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن
متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على
اقسام منحصرة فانها لا تحيز

على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **ش** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وحالها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابهة **ش** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر بمفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده قال الشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله** وحالها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابهة وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فلاختلاف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرض لبعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة **ش** اي اذا صار لبعض احوالها وهو الحال الذي يطرأ الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تتقوم به كانت الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن

قوله اذا اخذه وحده اي من غير اعتبار شيء من ذلك
وانما اذا اخذ من حيث هو عام كلي او خاص وجزئي
فلا يوجد في الخارج — ابو الفضل



القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول **ش** قد بينا ان الطبيعة تكون باعتبارات كلية وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست تتوقف على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات في جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات ناقضا بالوجود الذي يقتضي الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر والامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال الانفكاكي البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها

ح قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مولفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة حسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا او ينقسم وهما بالجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اوقليدس اشكالا لعناصر الفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر احتجاجات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث اثنينية فيكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين

آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين ش هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق وان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك ان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله الشيخ اللهم الا ان يعوق عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل ش هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا فكان جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد

الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن لا
مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه وكل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون
لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا
واحدا او كيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي يعني ان كل
نوع مادي يستلزم ما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان تتعدد اشخاصه في
الوجود اي لا يكون في الوجود منها الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد
منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع
وجود المانع عنده هذا خلف وهذا الحكم كلي نافع في العلوم الطبيعية وقد انجر كلام الشيخ الى ان
ذكره اثناء حل هذه الشبهة وذكر الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام
متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما
سلموه من كون البسائط متشابهة الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال
ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن قبولها وجوابه انا
سلمنا ان نوع الخلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخرى تجري مجرى هذين تنبيه
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص
المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك
النوع الا شخصا واحدا او كيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي
في هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ وتوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه
وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة
المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها
مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون تشخص الشخص
الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد
لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الكلف



وفي مصير هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا تكون نفس تصورها مانعا عن الشركة لا
اذا عني بالماهية شيء غير ما اصطلحوا عليه تنبيه اليس قد بان لك ان المقدار من حيث
هي صورة جسمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه
لا مقدار ولا صورة جرمية ولكن هذه هي الهيولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا تتخصص في بعض الاشياء
قبولها القدر بمعين دون ما هو اكبر او اصغر منه في يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين
قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذا تكلم في بيان مقومات الجسم المقصود
في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه
تنتقص او تتداخل بعض الاجزاء او تنفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين
الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في
نفسها وكون المقادير التي لها متساوية النسبة فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير
الصغير عظيما وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه
الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد
ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا تتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض
النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل
مركب تكون هيولاه وان كان جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في
ملأ او خلأ ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه هي مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد
في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ المسائل الاخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي
ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هاهنا وقد دل بقوله يجب ان يكون
محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن التشكل والتشكل
لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون ان الابعاد
لا تفارق المادة فان الشيخ حكى

عندي الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه
اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس للانفعال عرض له من خارج لا للنفس طبيعته ولن
تنفعل الصورة الا بمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم
تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد
كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر
واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث
زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير
البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا
خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي
وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات
الغير المتناهية فان الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا
الى النهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص
لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة
فالمطلوب حاصل وكما كان ... المثل موجودا اي الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد
الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون
هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد
عليه قد توجد في واحد فكل بعد لاحق ثبت وجود جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه
ولنرجع الى المتن فنقول انما قيدنا الخلاء في صدر الفصل بقولنا ان جاز وجوده لان الخلاء
عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان
متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا
يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض
بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من

الزيادات

الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت بغير نهاية اشارة الى الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله
واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل
واحد من زيادات يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد تبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما قبله مقدمة رابعة اي واية زيادات
امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون جوابا لذلك ... ويكون تقدير
الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معلل
بلا ايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل
على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد الا يوجد
فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا
يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر وما يصدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق
على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين
بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان
القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة
واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا
في بعد فان للمطالب ان يطالب بعلته بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر
البرهان والا سقط اقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد
حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في
بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل
له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية اما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا

ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله
ايضا في بعد فتم لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة
قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان
قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو
لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات
في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون لكان الابعاد المفروضة بينهما
محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على
محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا
على عدد محصور مساو من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير
البعد الذي بين الامتدادين محدودا اي التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا لا يمكن
الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله
وهناك لا محالة ينقطع الامتدادان ولا ينفرجان بعده اي انه لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد
بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد مشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي
فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات
الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا
على فهم المتعلم قوله فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه
تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه
ظاهر قال وان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي
الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن
دليلكم مبني على مقدمة لا يمكنكم اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا
الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يصير الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضرنا لانا لا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين
فيكون خلفا وذلك لانا نقول

اما ان تكون



اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد اخر فوقه
لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع
الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه
والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد
اخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة
غير واضحة اللزوم ثم ان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون بجهته وقد ذكر هذا الفاضل الشارح
في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد
من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة
في بعد اخر كانت هناك زيادات موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان
لكانت موجودة فيه فحينئذ تنقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير
فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس
فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر
فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين آ ان
ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ب ان المشتمل على جميع الزيادات
ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه
بعد اخر فقد انقطع الامتدادان والقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض
من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر جعله لازما هناك
لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة
واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد
لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما
اكتفينا بكلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد تستبان باستحالة ذلك
ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية
الوجه الذي يستعان فيه بالحركة

هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناهٍ يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة
الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان توجد الوجود نقطة يسامتها
قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خطٍ غير متناهٍ
من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة التي تتناهى فيها قدرٌ ما منه وبيان امتناع
تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق
فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران اشاره فقد
بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ثم بين بان امتناع
انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين ولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان
عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهية
من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط
به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به واذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل
والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه
يمكن ان يتصور غير متناهٍ وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا
ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله ولا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه
عن نفسه او بحقد ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سببٍ فاعلٍ مؤثرٍ فيه او يلزمه بسبب الحامل
والامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية
اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة
منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية
في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علةً لما هو لازم في الوجود
اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان
يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما تكتنفها
او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولو لحقها في حال اللزوم والاول اما ان يكون لنفس
الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان



الحد هنا هو النهاية



الذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة
وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد في هيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن
المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات فقد
بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها
ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف
فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض
الشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان
الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض
بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما
ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الغرض وذلك لان اختلاف الكل
والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة والحاصل ان المحال اللازم
في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل
الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مغايرا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود
الا انه اسقط اسم المادة عنه وحكم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم
لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء
في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم اعترض الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات
العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء فهم فالله حاشاه
عن ذلك واذا كان كذلك حميع اعتراضاته ظاهر الاندفاع بما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو
لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو

معرف

رفع التغاير عن الاجسام

منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه
قوة الانفعال وقد بانت استحالته هذا ٭ هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد
لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعن
ما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير
هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال
بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاجسام
المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال
التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما
اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد تحصل من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة ليس
بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم
الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد
امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا
وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقي انه مستفاد من الحامل ٭ اي لما ظهر
فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تأثير
في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذه نتيجة البرهان المذكور
وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن
هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم واشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك
في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل يقتضي
طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من
الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل
للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب
ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم
انكم معترفون بان شكل الجزء
المفروض

المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون شكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو
في الجزء والكل واحد فاذن جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله
في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما
يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط
اذا خالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض
لان البسيط انما يتأخر وجود جزء عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن
وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك انه يريد ان
يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له
مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل وجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها
كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر
عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله
ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة او جبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها
او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا
للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل ٭ معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي
لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ونريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة
والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك
السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل والشكل لما يكون
بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول
صورة الكل اي لما اوجب الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجب
ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل

ثم قال لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها نكر لفظة صورة الكل الجر
مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون الجزء
صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يذكر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله
لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك اعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون
فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
فهذا له عن عارض ومانع وسبب مقارنة ما تقبل تلك الصور وتحملها وتجزيها ش اي هذا الحال للفلك
عن عارض وهو معنى الجزء والكل المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول
الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنة المادة القابلة
للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها بطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد
لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا او غير كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما
يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية وليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شيء بحسب
امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحال التي مخالفة
ش يريد ان المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة
فلا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة واذن لا اختلاف هناك
ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا او غير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها
ولا من علة ولا من مقارنة وتقديره لم تصر كلا او غير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم
الا من نفسها لا منها لا علة ولا قابل هناك فالاختلاف باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال
وليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما
يعني المادة التي تحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع
الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو
الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف
الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان ما ياتي الكل والجز

فاقول نعم ولكن في بعضها لا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل ... [illegible]

الكل

ان الجزء ما كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر
وان بينا ان كانت المادة تخالف في الكلية والجزئية وحسبنا ان احتاجت الى مادة تسلسل المواد والا
فالصورة انما وحدها تخالف فيها من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود
والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان تكون كلا ابتداء قلنا ولكن تقدمها في الوجود وحده سببا
في المنفرد عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها
من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء
متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها
الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية به ش يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضي ذاتها بل انما تستفيده من
الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات
وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني
فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد
ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه
انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بيانه بعد قوله ولو كان له في حد ذاته
وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم ش اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال
عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق في جميع الجهات او لم يكن فان كان
منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم
هذا خلف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة ش وهذا
هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو
منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده
مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه
وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة

مطلب في ان اقتران الصورة بالهيولى

وضع

الوضع له معان

ذلك الاشارة معنى الاشارة

لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان دون المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعاً فكل مقطع
اشارة هو ذو وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون مقطعاً لها وهذا هو
المراد من قوله او غير منقسم كان في نفسه مقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة
او خطاً او سطحاً ان انقسم في غير جهة الاشارة ای ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة
اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحاصل على التقدير
الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطاً وعلى التقدير الثالث سطحاً واما الجسم فسمه اخر ولان
الابعاد الجسمية ثلثة فاذا فرض احدها لمنتهى الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت
ذا وضع بانفرادها اما جسماً او نقطة او خطاً او سطحاً وكلها باطل وكونها ذات وضع بانفرادها
باطل وبطلان كونها احد هذه يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة اذا
قابلة للانفصال تكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون حالة في غيرها والا
لكانت جزءاً لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ
لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى تنبيه تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة
وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة
لحقتها هناك يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني
من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت
بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لاستلزام
وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او في بعضها دون
بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضاً محال لانه لو كان الموضع
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسب الى جميع
المواضع لكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره مرجحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح
وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها او حصلت بذلك فهذان
قسمان وهما ايضاً محالان فان لكل واحد منهما نظيراً في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما
وبين الفرق بينهما وبين النظيرين والغرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة

لحقتها



لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعاً هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم
لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا
بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن هيهنا لان
الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة ولا يمكن ان يقال ان ذلك
اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع
اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب لها
وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك
او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضاً اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتيهما هناك فحصلت
الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا
اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها
مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ان يقال ان الصورة عينت لها وضعاً
مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء الكل الواحد مثلاً كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه
الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة هناك وضع جزئي لحوقاً يخصص اقرب المواضع
الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه
الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواء فانما لا يمكن هذا ايضاً لانا
جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة
بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها
الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذا تكون متساوية النسبة اليها بحسب
ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ان
يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلاً
كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة
الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز

غيرها

وكل ذي وضع غير منقسم

تساوي جميع المواضع التي يقتضيها الصورة اليها

خص

الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا
الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود
وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان للوضع السابق لاجل الاعراض بحسب الصورة السابقة اعني
في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة
المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الهواء
الاول فتخصص كل الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بلحوق الصورة هناك وضع جزئي
اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك وههنا سببان احدهما الصورة المائية
وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه
بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان
ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة
لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم
ان فائدة ايراد النظير من باب المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة
لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية لاحد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة
جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه
في تخصيص الهيولى به ثم انه اجيب بان المخصص هو الوضع السابق وهو حاصل ثمة وغير حاصل ههنا فعورض
بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى
الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة
فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص
وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى
الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي
وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون
كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن
الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر
واما تشككه بتجويز اتصاف الهيولى

امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة

صح المجردة

بان تخصيص الوضع السابق تفيد





في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة
فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم
تختص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تنبيه فاخذ من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل
الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون
مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة
اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور
فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك عبر الحكم بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا
لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين اقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر
الحكم ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة
بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن
الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى ش يريد اثبات الصور
النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى انها لا تخلو
انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن
تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشيخ اورد ههنا قد التي تفيد مع الفعل
المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان
كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد ان تكون اما مع صورة توجب
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل
ذلك غير مقتضى الجرمية ش اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد
امور ثلاثة احدها قبول الالتيام والانفكاك والتشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها
الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لزوالها فهي لما تجب
بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية

تجرد الهيولى عن الصورة

نوعيه

فائده قد

المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين في علم
ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة
لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم
يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك لا بد لها من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها فان الجسم
يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع واذن جسميته تقتضي
ان يكون في مكان ووضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيها
طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني واذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين
وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع
قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون
مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض
ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين وكما
يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي
ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا
كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها
من الامور المختلفة فان اسند اختلاف في العنصريات الى اختلاف استعدادات في موادها المشتركة
بحسب الصور السابقة في الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي
بعد ما تقدم بالكيفيات كان ذلك ايضا بقدح في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور
الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور
فانا اعراضه لا تزول وذلك لان هذه

الصور

لنسبته ح

قبول ح

اختصاص الجسم بمكان

المكان يكون مسبقا للوضع

وضوح ح



الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لاستحالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا
فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونها لما يكون محلا ثم والمحل لا يكون
المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون
بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون
صعوبة القبول عدما للسهولة ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب انا نستلزم
الجسمية المطلقة لهذه الصورة في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك
لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير واذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير
معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة وحينئذ تسقط القسمة المذكورة
لا نفاء لزومها لا انها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع
كون الفاعل قابلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة
ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة او لا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية والجسمية ان
كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصورة مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا ان القول
بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين
وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر
عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان يقوم الجسمية بل من شرطها
ان يقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير
يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصورة تقتضي التأثير
في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها
والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك
على قواعد الشيخ من غير الاحتياج الى الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه ليس
يكفي وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما تختلف
احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل قد اشار
الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية

الى ص

لا يكفي وجود الحامل

محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل
ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر
غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر
الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين مر اولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة واما للفاعل والحامل والثاني
باطل للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص
بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا
اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة
المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اي حتى
يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو
تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات
اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى العلل تفيد تغايرها
وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول
واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها
الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من
حيث لا تماثل تحتاج الى علل يتبدد وجودها التصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا تماثل
ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال
الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع
ذلك العلل فاعلية للتشخص واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر يطلع منه
على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
يطلع منه على اسرار هي اقتضاؤه ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة
سرمدية لا بداية لها فلا نهاية لها لكون

الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السوال
المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدا اقدم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول
الاستعدادات لوجود جسم يتحرك بالحركة المتصلة على الدوام [illegible] التي ينتظم بانتظامها امور
العالم على ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولوية لقوام الهيولى مطلقا او تكون
شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد
عن الهيولى وليس لحدهما اولى بان يكون متقوما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما اخر خارج
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وذكر
اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام انما يكون التي ثبت
تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير
عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
فهذه اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها
او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة يخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ
واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة
الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي العلة تعلقا ما
لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس لاحدهما علة موجبة للاخر ولا
معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث [illegible] فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود
احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس لاحدهما
علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك
ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون الكون احدهما
علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل
الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة
القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك

لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل الشارح ونفى القسم الثانى وهو ان لا احد المتلازمين
علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان القسم هو ان يكون التلازم لامر
يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما وهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى الاقسام
الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان
ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الاخر او بالاخر فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب
ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة فوائد منها انه لما قال فى ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها كما
مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال الى
مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاته ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم
قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة
ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة
بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا
متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع
ما ويحتمل ان يقال ان الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها
بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه
بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر
عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى
مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو
عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى
الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير فى الاخر بل يكونان متضائفين ثم ان كان ولا بد من
الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار

من جانب



من جانب الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول واما تلازم المتضائفين فقد تبين انه
ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير فى الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار
من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علته
قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة
الآن الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول
الآلة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلول يصير
علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى
اخرها اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى
احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم وليس احدهما بالعلية اولى من الاخر واليه اشار بقوله وليس
احدهما اولى ان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين
على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر
السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر
ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم
الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سببا اخر تنبيه على ما هو الحق فى
ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر
ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل
واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر
من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى
الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما الاخر استغناء كل واحد عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون
الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا
فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام
محذوف اقول الشك الاول



بيان فوائد افتقار الهيولى الى الصورة

الفرق بين الآلة والواسطة

هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد
لان الاستغناء عن الجانبين ينافي علاقتهما **اشارة** اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل
فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين ش صور العناصر تفارق
الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها التي اذا طرا زالت الجسمية التي كانت في
حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي
واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا
مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لانعدام المعلول عند انعدام العلل والآلات
والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان
القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره **قال** فلا بد في امثال
هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قوله** وههنا
سر آخر الشيخ يريد بالسر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدا للكائنات غير الهيولى والصورة بل شي آخر
دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما
لم يمتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى
المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة
ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول
الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا
بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة
بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى
بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها
فتادينا الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان يعلم في الجملة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها

ليس شيء



ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ش يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من
الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة الزوال او ممتنعة فانها لا تكون عللا مطلقة
ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى **قال** الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان
التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث
يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من
النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة وقال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي مع الاجسام المستقيمة الحركة
او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب
حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم زعم ههناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك
المحوي فيخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد
والفرق مشكل واقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من
حيث التصور واما من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم
المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء
ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين
بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما
بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس
بمعنى واحد فلعل الفرق هو بتلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك
عن التناهي والتشكل فظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون
علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء
او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها وللقائل
ان يقول التشكل هيئة لاحاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار
لكونها نهايات المقدار والمقدار

متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب
فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة
لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من
التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها
متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه
المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة
من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه
ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته
كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة
من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال
الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها
فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان
تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على
الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على
مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها
شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث
كونها صورة متشخصة فهي من حيث هي صورة متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها
علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون
علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى لانها هي
القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن
قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة
لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة

بوجودها



بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرنا وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا
للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء
التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على
الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين
ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل
للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ
ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر
الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا
ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود قال
الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة
في هذه الاشارات اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه
يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من
المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى
وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي
ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر
وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته
فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية
الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها
قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل
مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ

لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان
اللوازم المعلوله قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجو
بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره هذا القا
قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية
الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجو
شيء مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس
ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه
انه اراد بقوله مهنا فان اللوازم المعلوله قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل
في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر
هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها مهنا لا تعلق لها
بهذا الكلام اصلا بل الذي ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت
حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة
لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه
يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى
ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع
كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة
لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له مهنا اذا كانت
الهيولى محلا للصورة فاي حاجتك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة
بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع
هذا الاعتراض مهنا ذكر ما يبين

ضعف

يكون م

خ فانه لو ضم



ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا اقول
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل لو اجب ان يقال ان الشيخ لما
ذكر ان الصورة لو قدرنا انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها مع جميع علل
ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود
محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان
استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة
هي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتخصصة اي لا يمكن تحصل
العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على
ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها
على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك غير المحال الذي ساق البرهان
اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن
يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا
له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة
وليس الامر مهنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان
كان ايضا ليس من احواله المعلوله لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا
لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكة
لها كما ذهبنا اليه مهنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة
لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف
المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب
اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الخارج وفي الذهن
معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا
البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان

انه هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادةً كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية وحدها بنفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد بين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سبباً من اسباب ما به او معه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال وقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة . لا ماهيتها فانهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر وهم وتنبيه ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج اليه الشئ يجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متقدمة ومتاخرة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود

اى لم نقل

الصورة تحتاج الى الهيولى ام لا

٩٩

اى لم نقل هي العلة الموجودة للصورة ولا انها الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يجب ان نقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون قامت فاما صح لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي هكذا حالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره ولو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة

قام بالشئ
اى حفظه
وكذا اقامه

للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل
مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا
كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين ومقدار معين فلا بد وان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار
اخر ليكون بدلا للماضي ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء
وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى
ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها
قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان
استحاله ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما
لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة
منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة
من جنس هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث
هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة
فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فيتجل
بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد
لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده
وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو معين و الاين من حيث هو اين
يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله
ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة
بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس وان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه
اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت لجسما ما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما
قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب

مقيم

اذكون

ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب
الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس
يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود
على الاخر وعلى نفسه ﻫ يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ اخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة تاما بالاخر او مع
الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل واحد منهما
بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي
جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل
واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل
واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما
تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك قد بان بطلانه ﻫ وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه
مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون
كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد
مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث يرتبط بالاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا
فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما
تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا
القسم يرجع اما الى العدم اللازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل
ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما
تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب
هنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد
منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال
لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات
فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احد الاضافتين
لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكون معا

ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات وكذا دعوى انحصار
الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا
صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه
غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان
فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا
كما الزمه بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة
هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى الذات
الاخر وهذا لا يكون دورا اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور واخذ
جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها
الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس
التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر
من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية
معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل
واحدة منها بالاخرى من غير دور ~~وتخالفه من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى~~
وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى تبيين وجودها
الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور
قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة
التعلق والمعية سواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد
المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا ابطل القسم الاخير
ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة
او شريكة للعلة وقد ابطل ايضا منها قسمين وبقي واحد منها وهو كونها شريكة للعلة
قوله وللصورة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو اقول انما خص الفاسدة
الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيها

واضحة بنفسه غير محتاجة

تضايف

مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها
في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من
حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود
كالهيولى اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى
توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى اقول لما ابطل
الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا
الفصل واشار بقوله بذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الذي يشارك
الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود
المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها
بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو
كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات
والا لعاد بين الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره واما المعين بتعقيب الصور
فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة
بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلي في ادامة الهيولى المستمرة الوجود وقد
ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب
الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة
بل يحتاج فيه مع ذلك الى المفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا في كلامه وجهة
الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر والعلة التامة لوجود
الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها
وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين
على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين
يحصل وجوده عن السبب الاصل

بتعقيب الصورة يكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة للجسم
احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعنى الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين
جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة
من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعها وهو متمم الوجود على ما مر فاذن
الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصور الزائلة وجاعلة
للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما تخالفها من الاحوال النوعية قوله وتشخصهما
الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه غير هذا المجمل قال الفاضل
الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص
كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون
له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم
التسلسل فزعم الشيخ هاهنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى
وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقائل ان يقول ان
تشخص كل واحد منهما بذات الاخر يتوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى الذات الاخر
وانضمام كل واحد منهما الى الذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير
موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه الملازمة
فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا
اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل
صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة
بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها
لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة
بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون لهذه الهيولى وان لم تكن هذه
الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة
والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص
بلى قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له

تشخص الهيولى بذات الصورة معقول وبالعكس لا

اشخاص



اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع
لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين
ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن
حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها
وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق
غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق
والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل
واليه نذهب هاهنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود
اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا
يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية
وهم وتنبيه اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد
منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة
يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس
انه حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لانه
العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم
على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجوديهما ❧ لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى
هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو
انهما لما تلازما في الرفع فليس لاحدهما بالتقدم والتاخر اولى من الاخر وهذا الشك لا
يختص بهما بل هو وارد على قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب
ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب
العلة مما يوجبهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول
تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه في تقدم الصورة هذه
الحال ❧ الجسم الذي لا تفارق صورته

تشخص النوع بالمادة

تشخص الهيولى والصورة

اذا رفع العلة رفع المعلول

هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد
من الهيولى والصورة بالآخر ههنا ايضا اما ان يكون من الجانبين على السوآء وهو باطل اما للدور واما للعلم
اللازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا فاذن هو الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء علة والاوليان باطلان
لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصلى يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا فى شىء واحد وهو انا بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست
هى المحتاج اليه بانا قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل لكن تعقب البدل متقدم لما دنها
بالبدل وهذا لا يتصور فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا فهذا البيان كان عاما لهما
الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها اظهر
بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشىء
آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدء
وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان
الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهى ببسيطه وهو قطعه والبسيط
ينتهى بخطه وهو قطعه والخط ينتهى بنقطته وهى قطعه هذه الكميات المتصلة القارة ثلثة
انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها فى النسبة نوع آخر
من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو
مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هى
ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمى وكذلك ربما اشتبه
احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط
النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى ولذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث
الباقية فاورد هذا الفصل بعد ذلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله
الجسم ينتهى ببسيطه هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما
يصير معروضه بتوسط التعليمى

وقد افاد

الكميات المتصلة القارة

المراد من الوضع ... البسيط والخط ... التعليمى ...



البسيط

وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه اثبات اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان
انتهاء الشىء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد منها فى جهته من حيث هو واحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن
الجسم ينتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول
فى انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهى بما لا
امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشىء ذو الوضع
الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة والخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقدارا لعدم الامتداد
فيها قال الفاضل الشارح وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيطه
لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية واقول
التحقيق يقتضى ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عا
الى الجسم وانما يدل على ثبوت الاول للجسم ثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم
للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا
اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية قوله والجسم يلزمه السطح
لا من حيث تقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح
ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير
متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح
والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور
جسم غير متناه والشىء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور
الجسم ونحتاج فى معرفة تأليفه من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصورنا
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليها
او لكون تصور الشىء غير مقتض لتصور اجزائه وكيفما دارت القضية فلم لا يجوز
مثل ذلك فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء الشىء فى العقل اعنى الجنس
والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى

مقدار

رسمه

الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالجملة اجزاؤه الوجود
وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل
على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل جزئين
عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فتبين ان السطح انهما ليسا بجزئين في الوجود
وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك لكنه لا يحتمل
ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين
انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه
العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس
بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير
فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه
التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض
التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح
والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال
ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط
في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة
للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري
فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة
مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا
الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققنا من قبل وهو ان الانقطاع
يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة بالعتبارين
يزيل هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركتها او قطع
فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يفترض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة
فقد يوجد ولا نقطة يريد بيان

لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي
ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح
واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه ذلك السطح متساوية والدائرة سطح
مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين
قطرهما واذا قطعت الدائرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط
دائرة على سطح واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان
لا يتحركان هما قطباها والخط بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي
تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة
انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع ولما الحركة قوله واما المركز فعند ما
يتقاطع اقطار وعند حركتها او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة
في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما
ليس بواجب فيهما من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه
يتاتى ان يفرض بينها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة
الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض
فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في
الثلث اي كما ان موضع النقطة في الثلث متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها
بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع متعين وهذا
الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر

كرة
دائرة
مركز
قطر
محيط
قطب
محور
منطقة
نقطة

عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر
النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير
المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا لا توجب
الانقسام والجواب انه هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع
بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شئ لم يلزم منها شئ مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط
الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء
الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بان تقول بانها لا ارتبة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض
فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل
الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل
الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط
او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها ش اراد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في
الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين بشئ غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتاتى لك تامل ان الابعاد الجسمانية
ممتنعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض ش يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل
المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولينا انفي الخلاء عليها والاستشهاد
بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عند تذكير الاستقراء الذي اكتسبت النفس
هذا الحكم الاول في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه
عليه بالاستقراء وكذلك قوله ان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض
فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض
والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان وهما اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه

بيان رفع الغرض

عظم الابعاد

١٠٥

القول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم
فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من
حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث
الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها
على البعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم تشترك فيه المقادير باسرها
ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما
محدودة المقدار وتارة الاعظم وتارة الاصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة
كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها الخلاء فاذا قدر فان كان بينها خلاء
غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شئ محض وان كان لا جسم ش
يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع
الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها قال الفاضل الشارح
يعني بالخلاء ان توجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف
للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا او لا ينا ول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل
في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما ما تختلف ابعاد ما بينها لتقدر الخلاء
الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة
هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان
الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان
لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا
مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها ولا وجود لفراغ هو بعد صرف
فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء
ش يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك لما اضافة مقدمتين مما تقدم
بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم

نقطة

حكم الخطوط

الخلاء

احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد
الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد واذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار
هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلا بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا
على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار
هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه والخلا لا يتنحى عند سلوك الجسم
اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر
عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلا ولم يثبت
لها اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا واما وسم الفصل بالتنبيه
لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اشارة** ولعلنا نسبب ما نحن مشغولون به
الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم
انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فبين
ان للجهة وجودا ش يريد بيان اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك
الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات
الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا ابطل انه
مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح
فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك
والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود
**اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها
فيجب ان تكون الجهات بوضعها تتناولها الاشارة ش يريد بيان ان الجهات ذوات
اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس
الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ان صغرى القياس الثاني من المذكورين ايضا وان كان بينا
بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس **اشارة** لما كانت
الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها

البعد المفطور

جهة

في امتداد



في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانا ليستا اليها هي
اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى
ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف فلا يخلو اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال
تحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف
للامتداد وجهة للمتحرك فيجب الان ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب
ذلك ونعرف احوال الحركات الطبيعية ش يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا
الموضع لان من الواجب تقديم الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين بان وجودها
على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم ولنا
نحو ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد وهو الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف
وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي
وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وما في الكتاب ظاهره وهذه القسمة حاصرة
بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا تنحصر الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان
الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب بان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون لها عن
جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والانحاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة
التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** لعلك
تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فانك
به غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة ما يتوخى تحصيل
ذاته بالحركة بل ما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا
من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا
على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو

ان التحرص على

يعني طرف الامتداد مسمى بالنسبتين

بهذا الفن من الكلام لح الوهم هو شك في كبرى القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة
وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقريره الشك ان حركة الاستحالة وهي
التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كانت وهو ان يقال المتحرك
في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فانه معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام
الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة
ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا
الجواب جدلي غير برهاني وكذلك قال على ان الحق هو الفرق

## النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

نمط

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما
لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون
الى الجهات لا تتبدل مثل جهتي الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنتعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع
فلا يتبدل كيف كان ذلك لح يريد بيان اثبات جسم يحدد الجهات محيط بالاجسام
ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة
ويقوم بعضها على بعض على زوايا قائمة اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد
طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه
بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان
طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه
والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا
النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم
يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف

محدد الجهات

الامتدادات



تحديد الجهات ليس بمنتهى

الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال ولحاذ بالبعض المتقدمين ان المكعبات
المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة
او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا
لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم
الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان
المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس
فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا
وما يلي رجله تحتا بل راسه من تحت ورجليه من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل
الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا
والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع قال ايضا
الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس ما يلي راس الشخص وقدمه
فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون
الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه
ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي منه شمالا تشبيها
بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما اشبه
باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قرر اليمين والشمال بقوله فيما يلينا
فتفسير قوله ومايشبه ذلك

اضلاع المثلث

تبدل الفوق والسفل

بالفلك اولى لان انصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد
قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات
الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنتعد عما بالفرض اى فلنتجاوز عنه فان الامور الفرضية لا
تنضبط **قوله** من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس جهة
من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشئ خارج عنه
ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه
حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات
التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه ذا حد
واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون
وضع الجسمين متباينا فاذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التحديد
بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد
بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة
القرب واما جهة البعد فلم يجب ان تتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا متعينا
ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له
معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فتبين ان تقرير
الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال
تتم موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب ولم يتحدد ما يقابله ف
تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعيين وضعهما اما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء او في شئ مختلف والاول محال لعدم
اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض
وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون
ذلك التعيين بشئ مختلف خارج ما يتشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد

ج



محدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث
هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن
ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع
لانهما الطرفان لامتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد انما
يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد او جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد
بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول
المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته
والبعد الذي يتحدد بابعد حيز من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا
لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين احدهما ان يكون كل
واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد
منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب
فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه
دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر فما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب
ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في جهات بعضها دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام
فيهما فان تعلق بهذين صار دورا والا تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم
واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة ومن الحال الموجبة
لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة
**اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي
محدد الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون
تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق ومعه فقط
فلذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية او ضرب اخر ه يريد بيان امتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه

على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون
من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز
الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان تتحدد
به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون
متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا فيجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
وهذا الجسم لا يوجد بعد ان وجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة
والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فان الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على
ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم
كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه
فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة
تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه في تعليل الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه
قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة
الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا كان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع
من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض ولنعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية
لجسم اخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها
ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من
حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا
لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين

عدم جواز الجسم علة فاعلة لجسم اخر



واما ما ذكره الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة
هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا ذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس
في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر ايضا عدم الخلاء عنه والمتاخر عن الشيء يمكن معه فاذن عدم الخلاء
يمكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال
تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه
وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه اه
تدبر ان يترتب محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه
بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات
وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غيره كذلك الجسم
الخارجة عنه او الداخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب
بعض اجزائه الى البعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب اجزائه الى الاشياء الخارجة
عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى
محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرناه ان القسم الاول لا موضع
له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى البعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب
الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ قد تبين هذا
فقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون
حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة
ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان
للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة اه معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان
كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به

عدم الخلاء

مطلب في ان الموضع والمكان مترادفان

ما له وضع وليس له موضع

الى كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه
ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات
كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين
احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله
يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت به وذلك لان المحاط الذي له موضع
متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون
هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ
لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما
كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به ولما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم
الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على انه وجود لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى
بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه الى المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل
ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله
في الموضع قال الفاضل الشارح سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول
هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر
وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة
علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم فانها تستند الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين
في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون
الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود
لا يكون محددا لجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر
فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون
فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق لا لكونه اقدم بل لكونه
اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه

كون الحاوي
ليس باقدم
من محويه

الشيخ واما ا



الشيخ واما ثانيا فلقوة الشكين احكم بتلك الاولوية اقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد
مر وسيأتي له بيان اخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة
العلو هو النار ومحدد السفل هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو
الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على
حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة
الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون
علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في
فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب عن جهة الفوق الى ما
يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب
جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق
بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم
الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع
المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع
الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع
الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اه
اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين
المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا
اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء
لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم
وبين ان تقدم الفلك ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي وان لم يكن محددا لجهات
سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة
كما مر قوله ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اه المحدد
الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام

او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون
جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على الجسم
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون ترتيب تلك الاجزاء المفروضة بعضها
الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تحقق الوضع بسيطا متشابهة لانها ان اختلفت
فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص الجسم القريب بجهة وبعد غيره
جهة البعيد وبعده لاختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على
محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات
مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى
وطبائع يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة
تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول
لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا
وهي بانفرادها لا تكون مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحال الملائمة
ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادئ
الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادئ لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية
فانها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادئ باستخدام الطبائع
والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ
اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع
وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج
ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة
عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها
تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبع
بهذا المعنى تقارب الطبع الذي

الطبيعة لها معان

الجسم البسيط

تعريف الطبيعة

الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يخصص
المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبدأها لا على نهج من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدأ التغير
من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع
ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل
من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي
طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون
المبدأ المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد تكثر افعالها باعتبار ان مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس
فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة
اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء
والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال وسائر ما لا
بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف يريد ان ههنا اعراضا لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده
عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل
نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس
منها شيئا واحدا على نهج واحد لا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها
مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط الاشياء غير مختلف هذه نتيجة لقولنا الجسم
البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح
قال هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها
اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر
عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين
ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة

نهج واحد

الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها

لا يقتضي

يصدر عنها اشيا مختلفة ينتج مع كبرى القياس وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشيا
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور
وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة تنتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية
اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد
من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن
موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت
على هذا البيان لانها لا تخلو عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط
والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل
وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط
ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا
كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد
من موضع معين وشكل معين لان المطلوب منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما
المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد
من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هاهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب
بعض اجزائه الى البعض لا الذي هو المقولة الذي تعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا
الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر
الوضع بحسب ترتيب الاجزا فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع
بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية
الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع
هاهنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك وذلك لان
وجود العارض للشي يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا
او غير خارج وفي هذا الموضع لا



يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا
العارض فاذن السبب غير خارج ويكون هو اما مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او
امور مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضا الموضع المعين
وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم
شي هو مبدا استيجاب ذلك الموضع والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك
ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما
القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر
ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا الاستيجاب كان في جميع
الاحوال يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه وما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه ولكل
جسم له مكان ما لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على
الاجمال شرع بالتفصيل وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن
ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لكانه جزء
الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان
الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد
كان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع
وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو
مكانه الاول وهو محال وايضا المكان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام ولا احتياج
بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقويمه ان المركب
اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون
الاجزا التي في امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون
تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة
ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه

الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غلب فيه جزء
لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك تساوي
المحاذيات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثم كالحديدة التي تجذبها
قطعة متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان
الجزئين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتفرقان
ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان
صاحبه فانهما يتحاذيان ويقعان بالضرورة هنالك والوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت
المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخير كان يجب ان يقول منه لا عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل
واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد
وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ من
بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك هو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون ما ثر الفاعل
الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف لاختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا يحوج به مباحث التركيب اللائق فان قيل ان كانت الاشكال
المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها
في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب
ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان
الاشكال كما يمكن اسنادها الى الطبايع المختلفة يمكن اسنادها ايضا الى الجسمية المشتركة
فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك لنا من حيث هي متعينة فمتاخرة عن المقادير التي
تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول فما بال اجزاء
الارض ليست بمستديرة مع انها

المشترك فيها

بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها ما نعة من العود اليها يقتضي
ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان
ذلك انما وقع بالعرض فان اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها
تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر
لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فمنعها عن العود
الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها
عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع
استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا
متعينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره يقتضي
مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي تركز
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الا
وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها
اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع
كرات بعدد البسائط الذي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل
واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط
الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب
عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل
الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة
الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية
او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل
في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص
بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك
الاولى فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك
ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة

الفلك يقتضي مكانا وشكلا

متصورة بالصورة الاول فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصو
على بقدر بساطتها وتركب محالها وعلى بقدر تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي
كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير
ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها
تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليس هي الاجزاء افرادا
بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد
كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال

تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع الا فيما
يضعف ذلك فيه هو في بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل
وبيان حده والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب
احتياجه اليه ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء
ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة
بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطا منها
فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو
سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى الاخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل
او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك بحسب ما يخرج عنه كالمانع
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر
محسوس في الحركة الاينية بحسب المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق
المنفوخ فيه اذا حبسه بيده

تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم
له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا
بقوله ويحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما الرواية الاخرى فيكون
قوله وان يمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك
دليل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف

قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان
يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة
عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسا
مها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه
والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاث الارادة
الجهد ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن
القوس ولما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها
فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى
بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا
وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كان يكون الاضعف اكثر امتناعا
اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة
او التخلخل الذي لا جله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل
هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما فيلزمه عدم التوجه الى غير
ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا وكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في
جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى
بالعرض كحركة الشخص في سفينة

بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك الحجر ان يوجد ميلان كحجر يحمله
انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويحرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للا
بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر
والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي
ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك
ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي
من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية
فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري
وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين
وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده
وهبوطه ومثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور
كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة
وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا
حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر
وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة
ولما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند
وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في
الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل
غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل القسري ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي
ان يحقق ليندفع الاشكال

التي تورد



التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي
وضعيف متساويين في الصعود ولكان [illegible] حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا
قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع اقول لما كانت الجهات
بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل
وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية تكون حركاتها وجهات
حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن وهو فيه ميل لانه
انما يميل بطبعه اليه لا عنه اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج من المكان
الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع
فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضعت اليد تحته وهو على الارض فقد
تحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان
الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر
المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك
المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله
وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل القسري فكانت الحركة
بالميل القسري افتر وابطأ اقول لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض الشيئين واشار الى الاختلاف الذاتي المذ
ليبني عليه ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال
الحادثة عند تقاوم الشيئين كما قررناه اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل
لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة
ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم فيه ميل ما ومانعه فيتبين انه يتحركها في زمان
اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة
نسبتها الى المسافة الاولى نسبة

مركز العالم

زمانی ذی المیل الاول وعدیم المیل فیکون فی زمان عدیم المیل یتحرک بالقسر مثل مسافة
فیکون حرکتا مقسورین ذی مانع وغیر ذی مانع فیه متساویتی الاحوال فی السرعة والبطؤ
هذا محال ته یرید بیان ان الجسم القابل للحرکة القسریة لا یخلو عن مبدا میل اما بالطبع
وقبل الخوض فیه نقول قد ذکرنا ان الحرکة لابد لها من ثلثة اشیا مسافة وزمان وحد
معین من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق کل واحد من هذه الثلثة ولحلف الباقیان
فقد یعرض بین المختلفین تناسب ما وبیانه بالتفصیل ان المتحرک بالحد الواحد من السرعة
والبطؤ یقطع مسافة طویلة فی زمان طویل وقصیرة فی قصیر ویکون نسبة المسافة الی
المسافة کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی والمتحرک فی المسافة الواحدة یقطعها
بحد اسرع فی زمان اقصر وبحد ابطا فی زمان اطول ویکون نسبة السرعة الی البطؤ
کنسبة الزمان القصیر الی الزمان الطویل والمتحرک فی الزمان الواحد یقطع بحد اسرع
مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر ویکون نسبة السرعة الی البطؤ کنسبة المسافة
الطویلة الی القصیرة ویتبین من ذلک ان الطول فی المسافة والقصر فی الزمان بازاء
السرعة ومقابلیهما بازاء البطؤ واعلم انه لا یمکن ان یقال ان الحرکة بنفسها تستدعی شیا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ یستدعی شیئا اخر لانا بینا ان الحرکة
یمتنع ان توجد الا علی حد ما منهما فهی مفردة غیر موجودة وما لا وجود له لا یستدعی
شیئا اصلا والحرکة تنقسم الی نفسانیة وغیر نفسانیة والنفسانیة تحدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ المختلفین لها بحسب الملائمة وینبعث عنها بحسبها ومن المیل یحصل
الحرکة او البطیئة ولما غیر النفسانیة التی مبدأها طبیعة او قسر فیحتاج الی ما یحدد
حالها تلک اذ لا شعور ثم بالملائمة وغیرها فهی بحسب ذاتها تکاد تحصل فی غیر زمان
لو امکن واذ لم یمکن ذلک فاحتاجت الی ما یحدد میلا یقتضیها وحالا یتحدد بها ولا یتصور
ذلک الا عند تعاوق بین المحرک وغیره فیما یصدر عنهما وذلک لان الطبیعة لا
یتصور فیها من حیث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض علی اتم ما یمکن ان یکون لا یقع
ایضا بسببه تفاوت والمیل فی ذاته مختلف فالتفاوت الذی بسببه یتعین المیل
وما یتبعه اعنی الحد المذکور من السرعة
والبطؤ



والبطؤ یکون شیء اخر اما خارج عن المتحرک او غیر خارج وهو الذی یسمونه المعاوق اما الذی من خارج ذاته
فهو کاختلاف قوام ما یتحرک فیه کالهوا او الما بالرقة والغلظ واما الذی لیس من خارج فهو لا یمکن ان یعاوق
الحرکة الطبیعیة لان ذات الشی لا یمکن ان یقتضی شیا ویقتضی ما یعوقه عن اقتضائه ذلک بل هو الذی
یعاوق القسریة وهو الطبیعة او النفس اللتان هما مبدأ المیل الطباعی فاذن یلزم من ارتفاع هذین
المعاوقین اعنی الخارجی والداخلی ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحرکة ویلزم منه انتفاء الحرکة ولاجل ذلک
استدلتا الحکما بالحوال هاتین الحرکتین تارة علی امتناع عدم معاوق خارجی فبینوا امتناع وجود
الخلا وتارة علی وجوب وجود معاوق داخلی فاثبتوا مبدا میل طبیعی فی الاجسام التی یجوز ان تتحرک قسرا
وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال فی المسئلتین ان اختلاف المعاوقة لما کان مقتضیا لاختلاف
السرعة والبطؤ کانت المعاوقة القلیلة بازاء السرعة والکثیرة بازاء البطؤ فکانت نسبة
المعاوقة الی المعاوقة فی الکثرة والقلة کنسبة المسافة الی المسافة فیهما علی التکافؤ اعنی القلة
فی احدیهما بازاء الکثرة فی الاخری کنسبة الزمان الی الزمان علی التساوی اعنی القلة بازاء
القلة والکثرة بازاء الکثرة واذا ثبت ذلک فلنفرض متحرکا عدیم المعاوقة یقطع مسافة ما فی زمان
واخر مع معاوقة ما یقطعها و یکون لا محالة فی زمان اکثر و الثانی مع معاوقة اقل من الاولی علی
نسبة الزمانین فهو لا محالة یقطعها فی زمان مساو لزمان عدیم المعاوقة ویلزم من ذلک الخلف
لتساوی وجود المعاوقة وعدمها الا ان یجعل حرکة عدیم المعاوقة لا فی زمان بل فی آن لا ینقسم
وهو ایضا محال لما مر فهذا تقریر مقاصدهم فی هذا الباب واعترض علی ذلک طائفة من المتأخرین
کالشیخ ابی البرکات البغدادی وغیره بما ذکره الفاضل الشارح وهو ان الحرکة بنفسها
تستدعی زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فیستجمعهما واحدة المعاوقة وتختص بالحدهما فاقدتها
فاذن زمان نفس الحرکة غیر مختلف فی جمیع الاحوال انما یختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وکثرتها ویختلف زمان الحرکة بعد انضیاف ما یجب عند ذلک الیه ولا یلزم علی ذلک الخلف
ولا المحال المذکوران واقول ان کانت المعاوقة بازاء حال الحرکة فی السرعة والبطؤ
کما قررناه فهذا الاعتراض غیر وارد لان الحرکة بنفسها منفردة عن تلک الحال لا تستدعی
زمانا لانها لا توجد اصلا فضلا عن ان تستدعی شیئا کما قررنا وان لم یکن المعاوقة بازائها
فالحرکة لا تستحق زمانا معینا لانها مع کل حد
وان قال الحرکة بنفسها لا یمکن ان تستدعی زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطؤ فی زمان کانت بحیث اذا فرض وقوع اخری فی نصف ذلک الزمان
او ضعفه کانت لا محالة ابطا او اسرع من المفروضة فکانت مع حد
من السرعة والبطؤ حین فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف فلنرجع الی المتن هکذا فی کثیر من النسخ

معاوق

من السرعة والبطوء تستحق زماناً آخر وربما جاوز بعضها الازمنة المفروضة في الطول اللهم الا ان تعرض الحركة متجددة على وجه يكون زمانها اقل من الازمنة المفروضة ونجعل المعاوق امراً طارياً عليها بعد تعددها وتجددها وحينئذ يكون الاعتراض وارداً على ما ذكروه ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذي لا يتجزى ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان في الفلك ايضا معاوق لانه متحرك في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما تحل في موادها وتنقسم بانقسامها فيتساوى الكل والجزء فيها وهي كالصورة والطبائع ومنها ما تحل في جملة منها ولا تنقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع من التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الطبيعة ايضاً الى المعاوق في الحركة

بالجزء

معاوق

ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية ميلان طبيعيان متى التقيا يعوق كل واحد منهما الآخر

ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هنالك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هنالك واما القسرية فلا الان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزم منها ذلك لما بينا من الفرق

تذكير يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل ه لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من تحديده او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدر وان يصير مكانها مختصاً بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها لا تنفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي تختص بها الا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم تكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم تكن استحقاقا مطلقا وكذلك الحال في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة غير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما الحدث فانه لن تختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة او لداع مخصص او اتفاقاً فان كان الاستحقاق فذلك كذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقاً فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة

ش قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلاً معينا وهذا الوهم تشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال لا يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له

تذكرة

كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة غير المقومة لماهيته او وجوده

موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان
من الجائز ان تخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء احداثه بمكان او وضع وشكل على سبيل
الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب
اللاحق بما يوجب بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث مما انتقل منها الا بسبب
ناقل عما كان عليها الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير
مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها
عن الارض في حصولها في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك لطبيعة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة
للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا تنتقل عن مكان طبيعي جزئي تختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم
لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا
فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة
وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا
عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه
تجده محتاجا الى موضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا منافيا للتشكك ولما قال لكل جسم لم يذكر
الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته
ثم قال واما المحدث وتخصيصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر [illegible] الجسم بمكان
دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون
غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب
والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب
غريب يندر وجوده ولا يتفطن له

ينسب الى الاتفاق

ينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حالة
غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها
من طباعه لا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار
الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا تخلو من ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة
بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل او تزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها
فتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى العلل
ما دامت مانعة من التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال
الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم
مبدأ ميل بالطبع الى الجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية
واجب فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب
ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه
ممكن وهذا مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس
بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك
واجبا له فمنها فهي بعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز
فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير هـ
يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه
لا تفرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه
الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها لما في داخله ان هذا الوضع انما يعرض عن امر غريب فاذن ليس
بواجب بحسب طباعه فهي بعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب
وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل
على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل
وعدم العائق يدلان على وجود ذلك

الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الآن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير
اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال
فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط
يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة
المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط
واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة
لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم
لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير ولعترض ايضا بان العناصر
بسيطة ولا يجب ان يتحرك على الاستدارة ولعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك
عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها ما لا يتناهى ولو لزم من تشابه اجزائه صحة
الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى
بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما تحقق من الامور
المذكورة والجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب
لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري
المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة
من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي عن الحركة المستديرة وانما انحصر
الموانع في هذين لان الحركات البسيطة محصورة في ثلثة حركتين من المركز
وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليها الفلك من
سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا
حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدناه متحركا
على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص

مطلب في الحركات البسيطة

مطلب في الميول البسيطة

بالاجمال



بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل
الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء
من داخل اذا كان في كل الجسم او الا ليس ما يحدد جهته ووضعه يحدد من خارج محيط بقي ان يكون
بحسب جسم من داخل هو معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو
تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان
يكون عند ساكن هو تبدل نسبة محدد الجهات تكون عند المتحرك كفلك من الافلاك
المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه
متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة والقطبين والمركز
اما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات
متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات
فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند الساكن
على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم اخر
يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون لاحد المكانين
خارجا عن الاخر فان كان لحصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى
ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان
زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه بجوهر متمكن هذا المكان
بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم
يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى
الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون
والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي
مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان
بالنوع مكانا واحدا وعلى المسئلة بناء

هذا المطلوب ومتى في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون ل
نحو المكان الطبيعي ونحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان
هذه المسئلة بان يقال الطبائع المختلفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض
بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر
ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير
الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم
انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا فلا بد
للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حسبه حتى
حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه
ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن
هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل
انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل
مستقيم وهم وتنبيه فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لصوق الجسم
الذي انتقل لصورته بالكون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الملصق ليس
هو المكان بل هو الجار هم الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفساد
وليس ذلك بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان
يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الملاصق
لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه
على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء
غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك بان يقال
مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور
بعينه عليهما عائد اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه
ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة

لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم
يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن واليه ولهذا لا ينخرق
ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده ش هذه
الاشارة مشتملة على مسئلتين احداهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط
يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه
سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في
مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى
حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين
بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون
شيء واحد بالحقيقة تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط
فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لتحصيله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته
اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد
احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الاكثر مكان طبيعي يطلبه المتحرك على
الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة
الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا
مستديرا فيمتنع ان يكون معه فيه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه
ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان ويتولد
تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من عدم انما يكون على
سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على

ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين

سبيل التكوين

مطلب الكون والفساد يطلقان على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود

عن شئ والثانية انه لا ينفسد الى شئ اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان لم يكون وفساد فعلى وجه اخر والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع من اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله فلا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله لا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلخل بعضه عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم فسره بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الملكا المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائز عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وانما لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى

مطلب الكيفيات المحسوسة

١٢١

نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة اقول لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدا باحوال الكيفيات الاربع التى تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهى اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء او اعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التى قبلنا اى العنصريات وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادى التغيرات وهى بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات ومهيئة نحو الفعل هى ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير فى شئ اخر فهى مبدأ التغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ اخر فهى مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء فى تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على ماهياتها المخصوصة التى لا يغير فى تعرفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ فى القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المتممة

الطعوم

الى الحرارة والبرودة فى بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة
هى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة
وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما
بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروائح فكثيرة جدا لا
يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض الشيخ لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق
والشم عنهما والتأمل فى طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ
ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل مثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا تحس
بتأثيرها فى الذوق وقيد الروائح بالكثيرة لانها غير محصورة قوله وقوى مهيأة نحو
الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
والسلاسة ه قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا يتشكل فى الصلابة ولسائلها فى اسنادها
الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية تقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا
لها لانه لو اراد التعريف لذكر ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون
الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب
ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة
هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف
عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد هاهنا
ان يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل
اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا وهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى الشكل والثالث
استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذى لا ينغمز
وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم

الانغماز



الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ
فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال
ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطب واليبس
فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان من
حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنتسبان الى المحسوسات بل
الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هى استعداد
والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة
واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معانى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه
بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها
غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم
الشئ الذى يتركب مفهومه لا يطلق الا على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد
الانغماز مع وجود قوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال
بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة
فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق والشئ به يمتد متصلا
ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان
لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمى الى الرطوبة واليبوسة ومما تقتضيان كون الشئ
معدا نحو انفعال ما قوله ع اذا فتشت ولحقت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى
الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يتبرد بالقياس الى الحار ويتسخن
بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته اجساما يوجد
عليها الجسم مثلا لا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة
او البرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال فى الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش
يلزم اجسام العالم التى تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها
وتشكلها وتركها التشكل من غير ممانعة

فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا من الاجسام واما
ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم جسم او ينتهي الى ها تين انما الكيفيات اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك في الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة
والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسو
انما يكون بتوسط جسم ما كالهوا او الما ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره
فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه
فهو تلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان
عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس ولذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل
والاستقرا يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة
وما يتوسطها وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي
والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك
سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية
وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من
قوله اما الذي لا يمكن فيها اصلا هو الفلكيات تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة
بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الما والبالغ في الميعان هو الهوا والبالغ
في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل
بقدرها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري
بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها
وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل
بذلك عليها وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاز في ذلك كلام
الشيخ ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم البالغ
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الما والجاري هو الهوا والشديد الانعقاد
الارض فنقول

في تقريره

قد ظهر مما مران كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى
انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور
لكنه لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهوا واليبوسة
للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام
على المسائل هذه والاحكام التي لا ترتفع لاهل التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة
فيه من هذه الكيفيات واذا وجدنا الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع
اعني النار والما اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر ميز بينها بان اسند كل واحد من هذه
اليها وبدا بالنار وختمه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف
لا صورة تتقوم بجوهرها التي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى عنصر تلك الحرارة اعني الصورة
النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار
عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة
بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده
واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في الما والنار لا في الهوا والارض
لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والما هي الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهوا والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم
يحتج اليه فيهما قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين
على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام
ليس بها الاختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها
لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة
لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الما فقد ذهب
قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الما لانها
اكثف وان كان الاحساس ببرودة الما المفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء
اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان
هو البلة فالمائع هو الما الاخير

صورة النار والما

وان كان سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن
الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الارقية العوام واللطافة اقول ان الشيخ
يروم البنا على الوجدان الظاهر كامر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول
هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه
الا بالقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في
الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف
لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان
بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما
رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدا الذكر بحرارة الهواء
وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم نقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس
بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين
بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف
اي تحلل وتشبهه به بتجرده وتصاعده في حيزه لا بكونه هواء لان ذلك لا يكون نشبها
والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف
والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف فلو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف
منه لكنه اخف والطف فهو اسخن وقوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن
لعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة
من اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالارياح الحارة وغيرها قوله
واذا جذب النار وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام سلبة ارضية يفرقها
السحاب الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة
فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء
البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها
تتولد من الابخرة الارضية المنعقدة

عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب
وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا الظهر قوليه في الصاعقة
وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر
تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه مختلفة الصور ولذلك لا تستقر
النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه
الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار
يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المتخالفة
على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان
اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا
وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على
ما مر اوضح الاستدلال على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة
لكن الشيخ نبه منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز
الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء
من حيز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر فان الميل يزداد شدة بازدياد
الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك
يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الطرف اظهر تنبيه من ظن ان الهواء
يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته متقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر
يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالعكس من هذا وكذلك الحال في
الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك انما يتبين
في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى
امكنتها الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان الواجب
ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله

ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر

**تنبيه** قد تبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهوى كلما نفضته مدا الى اي حد شئت ولا يكون الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينساق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم ترى ذلك السحاب يهبط لجامد ثم يتحيى ثم يعود ❁ يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الارض والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فالانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدا بالازدواج

الكون والفساد في العناصر



الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء واستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد تبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تصاعد جدا لفرط حرارة هوائية لا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم ثلثة اشياء احدها نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى وثانيها تناقصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها وثالثها تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي تكون ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى عن الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نفضته مدا الى اي حد شئت ويدل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس

كذلك نعلم انه حدث من اجزا مائية مخالطة للهوا المبرد واجيب عنه بان جرم الانا لصلابته لا
يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيا واذا الح عليه القرب
المتكيف اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره وكذلك بما يوجد الاوانى الرصاصية
المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالانا المذكور لشدة تبرده يفسد
الهوا اللطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على سطح
الانا ابا اذا نحى عنه واتصل الهوا بالسطح عاد الفساد والثانى وهو ان يقال الندى يترشح
مما فى داخل الانا وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ما
بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى الا فى موضع
الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك
الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل بقوله على انه
لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فاذن هذه الصيغة تفيد
هذه الفائدة والثالث ان الما اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح
اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون
عن الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة فقال فهو اذن هوا
استحال ما والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهوا لا من انسياق
السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم تنزل ذلك
السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم يتولد مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو
فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله ثم يعود ويبرد بالصر البرد الشديد وهو
فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك
بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهدها اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبرد الانا
للهوا ليس باعظم من تبرد الاراضى الجمدية فى صميم الشتا بل فى المواضع التى تخفى الشمس
عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهوا ما وايضا لو كان انقلاب
الهوا ما للبرودة فبعد نزول الثلج يصير

الهوا



الهوا ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر
الى ان يتغير الفصل والهوا والجواب انه هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا
وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هو ولا انها على شروط ينبغى ان يكون ولا
ان المانع اياها عن ذلك اى شى هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد
فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود
الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهده واعتبر علم بالجملة
ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا الحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون
والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل
بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكانه وجودهما قوله وقد تتخلق النار بالنفاخات من
غير نار لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهوا والنار اما
صيرورة النار هوا فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهوا على ما يشاهد ولا يبقى لها
حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تتخلق
النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل
فيها الهوا الجديد كما يشاهده من يزاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة
هذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا
من الازدواج الثالث وهو بين الما والارض وبدا بصيرورة الارض ما فقال وقد تحل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب
الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذابتها بالما كما يشاهد فى الاجزا الارضية الترابية المحترقة كيف
تصير ملحا وتذوب بالما والاجساد هى الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما
ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك
مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر
هذا العكس بخلاف نظيريه لانه

ابرد وجودًا بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج
واحد انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحالة هنها غير المصطلح اعنى الحركة الكيفية والسوال الذى ذكره الفاضل الشارح
مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة الذى
الكيف مثلا الهواء الذى صار ماءً استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه
يتكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى
الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا
متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال اليها العنصر مع زوال السبب
المقتضى ايّاها دل على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هى
اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات
الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق بنحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض
وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء ه قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات
منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات
تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها
من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغى ان يكون باعتبار الفعل والانفعال
وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر
من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثانى فبين فى هذا الفصل
حال امكنتها فى النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة فى اربعة وان العالم يتم بهذه
الاربعة فقوله هذه هى اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتبارات انها وقوله
فى عالمنا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله هى الاركان الاول اشارة اليها
باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض
كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولى فالاول للجميع هى هذه قوله وبالحرى ان تتم بها عدة
ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان فى هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف
مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار
اشارة الى



اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد
منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذى ليس
بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ فى الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذى فى طباعه ان يتحرك
الى غاية البعد عن المركز ويقتضى طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل
المطلق ما يقابله فى ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذى يمكن ان
تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها
اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك
فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط
وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما
تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء والثانى الذى
اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف
بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه
يختلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما تريده النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة ولتكون
متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير
واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاولى فى بيان
حصر الاركان يكافى على ما مر انما لو قال فالنار خفيف على الاطلاق لكان محتملا ان
يكون مع النار شئ آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما
مثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يتحد جسمان بطبائعهما
قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب
الغلبة الى واحد من هذه ه هذا بيان انها التى تنحل اليها المركبات وتتركب
منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره
الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال
الفاضل الشارح انما سمى الفصل

تتبعت خ
تقيت خ

بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها استقصات المركبات لا غير بالاستقرا وتشكل الفاضل الشارح في ميل الهوا بعلم
الاحساس والتمثيل بان الجرا اذا وضعنا يد الخته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الجر
جز مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوا متصل بكله فالميل فيه ليس
الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الما فيخرج ميله الى الفعل
ويحس به واستبعاده ايضا لبقا الاجزا النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة
في الاجزا الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما
سياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر
هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجز المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف
من استعداده لقبول غيره ايضا ليس على ما يجب لان المعد كسخان الشمس وغيرها
اذا صار غالبا على سائر الاجزا صير الاستعداد لقبول النارية اقوى تنبيه
هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة لنحو خلق
مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان لاجناسها وانواعها ش يريد
بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس
ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اول
فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شي يحل في المادة والى
غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول وهذه
الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما
يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا ينحصر
بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى



الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه كما سيتبين
موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة
والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسا
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون
بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب
والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها
الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك الى حد فتلك الاختلافات
غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة
وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة
الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى
اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة
نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور
المختلفة عن مبدا ها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب الكون والشكل
وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور
النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى
المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس
التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على
الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب
النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل
واحدة من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية
والحفظ الصورة مثل ما يعرض للما ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وربما ثبتت
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض
كانت مما كانت لواحق فلذلك

لا بعدّا الصور من الاعراض ح يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات
التي هي من الكمالات الثانية واما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن
الكمالات الاول فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير كل الواحد
بها هو هو على ما بيّن في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها
بثلث حجج انيّتان ولميّة الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال
وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض
بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على
استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما
كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا
لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل
الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل
المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراءه فذلك لم يكن الاشتداد
في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية
الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل
فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قارة يتبدل نوعيتها اذا قيس ما يوجد منها
في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين
يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو
منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ

مطلب صورة نوعية

مطلب النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها



في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا
لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل بهوية المحل المتقوم بتبدله وهي
الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم بين كون الشيء
هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور
والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا
فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية
ح قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع
وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه هاهنا على ان الصور النوعية هي الطبايع
بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات
للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد
قواها بالطبع والا فلا مزاج ح قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع
صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها
هيولى واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات فقوله هاهنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة
عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج ح يريد تحقيق ماهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل
عن ذلك الآخر لان الفعل لو كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا
معا عن شيء واحد كلها محال فاذن

مطلب الصور النوعية

مطلب المزاج

يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي
الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصور
وينكسر الكيفيات وهناك يتحلل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك
الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس
الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية
المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات
في الكيفيات لان الكيفية المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل
الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان
هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب
المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا قوله متفاعلة
فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء
كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث
والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله
في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي
في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات
او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي
فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات
الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة
الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية
المتوسطة بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم
حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم
الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الكيفيات
الفعلية منفعلة والجواب

الصور ههنا فاعلة بذاتها الا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم ...

انا لم نجعل الكيـ



انا لم نجعل الكيفيات بانفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها
في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات
وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت
ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء
بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية
فكان تأثيرها فيها انقصان برودتها كما ذكرنا في الميل ولو كانت تلك المادة
خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك
حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل
في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من
الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان
الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية
لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا في الصورة
لم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد بل فشت
فيه اجزاء جمدية مثلا وقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول
بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك
وكان في المتقدمين من ينكرهما كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل
هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية انما تسمى بالغالب الظاهر
منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر
للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس
على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه يتفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له والمذهبان ...

اصحاب الخليط

فانهما يشتركان في ان الماء ... يستحيل نارا حارا لكن الحار نار مخالطة ويعترفان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك
الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المذ
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم
الراي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على
فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر
حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه
هذا اول استدلاله وهو الاستدلال لحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه
احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك
هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه شيء له مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك
منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه
بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول
اليه فانه يتسخن لا محالة لكن لا ان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية
لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك
تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل
هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه ✽ وهذا استدلال
ثان وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم
كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغار
كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل
قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك
قوله وهل الامتلاء من مضموم مفروم يمنع البلاغ في التسخين يمنع الفشو وفي بعض
النسخ فيمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه شيئا يعتد به
✽ صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع فمها وهذا استدلال ثالث وهو
ان امتلاء الاناء المصموم يجب

على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا دخول شيء يعتد به الا بعد خروج
شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقمة الصياحة ✽ وهذا
استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا او يصيح صيحة عظيمة ما لم ينفر عنها الرواب
ومن حيل المتطاريين تحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج
الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يصعد لثقله ✽ وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه
والاجزاء الباردة فلا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه ينبغي
ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه او لعلك تقول
ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية ✽ هذا هو المذهب
الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما
يغلب عليه البارد بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وكذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار
بالطبع وما اثر التخلخل فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا
يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود النارية المنفصلة عن خشبة
الغضا فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع الزجاج
الذائب عن استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان
لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يحقد لمس ولا نظر ولو كان
هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بارزا وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل ✽ نبه
على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما
ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان
قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو مشف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس

بما في باطنه بل لو لم يكن في العفص الا النارية الباقية بعد التجمر لا تمتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجود الا يبرزه الرض و السحق و لا يدرك باللمس و النظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية و المراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل اى ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب و ذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا

واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق و الرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء و الجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا به فقد ناقضوا مذهبهم و الا لزمهم ما مر

نكتة اعلم ان استضاءة النار السا[ترة] لما ورائها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا تنفعل بالضوء عنها و لذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل و يقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر

ش ثم بين ان النار المرئية ليست ببسيطة و البسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما ورائها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما ورائها ثم قال و يقع لما فوقها ظل اى لرأس الشعلة قوله و ربما كان انفراجه و تجمده و انتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفيف اكبر للانتشار و خلافه لا لتحداد الصنوبرية مستحصفة النار ش هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف



وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار و تفرقها هناك و عدم الشفيف و الظل فيما فوقه لاكتنازها و اجتماعها و ذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا و الاجزاء منتشرة في قاعدة المخروط و تجمع في راسه و اجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج رأس الشعلة و تجمده اى غلظه و انتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها و مع ذلك يكون الشفيف و عدم الظل في الاصل دون الرأس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كما هو و هذا هو النتيجة لما مضى قوله و اذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت و ظن انها طفيت ش المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض لما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية و اشد افراطا فيها فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و الارض و محاذاتها الجو تهما و قربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة و ظن انها طفيت و ليس ذلك بطفو قوله و لعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا ش وهو كما اذا القينا شجة مثلا في تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشجة تشتعل ثم تنطفي قوله و الاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هو انفصال الكثافة الارضية دخانا اذ كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة ش و ذلك لان النار تكون عندنا في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء و تنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها و ضعفها قوله و هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض و مناسبة بحسب الجنس ش الكلام كان في المركبات و نسبتها في المزاج و الجزء الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك و هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج و التركيب و يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب و المزاج

يجب ان يكون النقصان

فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان
كون النار المحيطة بسائر العناصر غير طبيعية لبساطتها **تنبيه**
انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج
الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
ليستوكره نفسه الناطقة ش الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ ابي نصر
الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل
كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال
مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة والاصول هي الاستقصات الاربعة واخرج
عن الاعتدال هو اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال
الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد
النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات
واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدائها الواحد وبسببها تستحق
لان يفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس
الفائضة بمبدائها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع
بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس
ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل فاعل بل لذاته واقول
موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك
الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل بل انها انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذاته وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات تحتاج
معها الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال
القلب فكان ينبغي ان تعلق النفس

بتلك الجلد لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء انما هو ايضا ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الخفيفة والثقيلة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان
تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر
تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذ بها هو الكبد والى عضو يعدها لان
تصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
الى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد الاملد وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على
التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا واشباهه ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم
يجعل الله له نورا فما له من نور

## النمط الثالث

في النفس الارضية والسماوية ش انما قال النفس الارضية والسماوية
لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي
اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي
فما يقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية مثلا وله للنفوس
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل
الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي
يضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل
هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل
تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم
في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره فلو
توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من
الوضع والهيئة لا تبصر

اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت
عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها ۞ يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان
الكامل الادراك وغيره كالبليد الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة
والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود
ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه
صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير
ذاته والحيثية لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس
باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية
غريبة من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء
يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده اصلا فالانسان في
مثل هذه الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا
ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فان ذلك
الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا
الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح
ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله
في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك
احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك
وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك
حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى
وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر ۞ يريد التنبيه
على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر
وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك
المدرك وبدا بالمدرك



وتقسيمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك
بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك في
الغرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في الغرض كان غافلا
عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى
وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة

تنبيه اتحصل ان المدرك
منك اهو ما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت
او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع
ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الغرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حينئذ
عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء
اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في
ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه
الحس مما سنذكره ۞ يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث
عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس فان كان محسوسا فهو
اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او من
بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين
احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني
ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الغرض المذكور كان غافلا عن الحواس
وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة
بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الغرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه
التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه
مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه
التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الغرض المذكور غافلا عما يغايره
فظهر ان المدرك هو شيء

غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير
ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك انه ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس
مما سيذكره يعني المتخيل والموهوم . **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انما اثبت
ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير
ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك
ان اثبته فعلا مطلقا يجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان
اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك
فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به . **ش** هو ان
الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما
في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده اظهر من وجود
علله فان ذهب فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره والشيخ ابطل
هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور
كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو
فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان
يستدل به الانسان على فاعل معين هو ذاته وان اخذ فعل الفاعل معين فالفاعل
المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه
وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات
الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل
الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان
ذات الانسان ليست هي اعضاؤه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة
لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته
المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن
ذلك فهو عذر عن هذا الكلام **واقول** ليت شعري ما يريد بالنفس التي
يقول انه بها ان اراد به ذات الانسان

١٢٥

الحركة ولا مغايرة وان اراد به شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم
قدرا من ان يجهل امثال هذه الكلمة بل يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال
**اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسميته
التي يمانعه كثيرا حال حركته في جهته بل في نفس حركته **ش** يريد اثبات نفس
للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من اخذ آخر
وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها **فنقول** قبل الخوض فيه
ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ
لفصول منوعة ومن يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية
ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها
وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال
مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
والصور التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس
حيوانية ولنا النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق
وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود
النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من حيث هي ذاتنا المدركة لنفسها
فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال
المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة
اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان
لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها
المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر
وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة

في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق
ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان
يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة
في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في
وقت الاعيا فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدمه في جهة
للحركة الارادية في الفوق وعند الاعيا لا تكون تلك الحركة سريعة اقول
والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد
الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر
ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج
الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين
فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث
من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا الجئ تحرك ميلا الى جهة وعارضه مانع
احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم
صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة
بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس
ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها
النفس كما في حال الهوي قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسمه
الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يحس به ش وهذا
استدلال بالادراك فانه يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأوها الجسمية المشتركة
ولا المزاج فانها كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معها موجودة
فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه
بين اضداد متغايرة متنازعة الى الانفكاك

انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى
الى الانفكاك ش وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس
وهو ان المزاج كما عرفت انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شئ يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع
ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة
ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر
الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما ع
متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان
قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام
وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المتمكنة
مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله
باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الحافظ والجامع للمزاج وهو الشئ الذي صار المركب
به انسانا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ اخر
لك ان تسميه النفس الناطقة وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك
ش هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ
هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه
جوهر فقال وهذا الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان
تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا ويتعلق بالروح
ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسية التي هي مبادي الافعال
الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع
البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور
الحركة والادراك لغرض يذكره

مطلب اثبات نفس

بيان ان النفس صورة

في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يتبين واما وقع
الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب
اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد
على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها
من مبدائها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان
تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب
ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء
النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس
ثم ايضا بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في
رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحا[فظ]
لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان العناصر في بدن الانسان هو
الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس
الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك ثم نفسه الناطقة ثم قال
وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس هذا
ما قال هذا الفاضل فيه **اقول** وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى
من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي الجامعة لاستقصات بدنه ومؤلفها
ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي
ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا
وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت
التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين
يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة
للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها

الالات كيف

ما تقتضيه القواعد الحكمية

ان كان اول القوى حافظا بالطبع فاما ان يحفظ
بعد حدوث الكل اولا، فان حفظ

كيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس
من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ
وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها
بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه
الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها كهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى
مع البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها
نسا مجودة بحرارة في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة
يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا
الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال
النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر
ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء
واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر النمو والحافظ للمزاج هو نفس
المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او
شيئا واحدا حاصل لان المزاج

يحتاج الى شيء آخر هو النفس سوا كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى

اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق ش يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسوء عاقبة فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله ولد فروع من قوى منبثة في اعضائك ش وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالاخر فاذن هي مبدأ لاشيا متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشيا من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست بشي من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات ش هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا

ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ش وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض ش فهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الحالتين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك للاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم بحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها

اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي ش لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملائم وعن غير الملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأ اي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة لا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان

ما دام فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً تاماً على الوجه
المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع بقوله ان
يكون حقيقته متمثلة يتناول الامرين يقال مثل كذا عندك اذا احضر منتصباً عنده بنفسه
او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذي الادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك
يحتاج في تعريفه الى ذكر ذي الادراك وهو قولنا عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة
كان المدرك والمدرك ايضا متضائفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل لذات
المدرك ولتنبيه على القسمين غيّر التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله
يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان
قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس
الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حا
عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا
مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم
ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول
في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس ولم تكن والاشياء المدركة
تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة
عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج
بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت
عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل
على ذلك بقوله واما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن
المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم
ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون
حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية مثلا كالكرة المحيطة



باثني عشر قاعدة محسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة كما تفرض مثلا
من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما
كان مما ندرك فنعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا ثانية فبابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قال الشيخ واعلم ان
العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها
فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك
الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضائفين فلزمه
ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل
هو كون الصورة الحقيقية الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك
غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة
التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك وكذلك لم
يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال
ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتوهم والتخيل
والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما
يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة
مثلا التي تعرف في حالها امي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها
الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات
الجزئية بالآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم
بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم
واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه

وبان الصور المتخيلة لا يجوز ان تكون قائمة بانفسها كما قال افلاطن او بغيرها من الاجرام
الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السما في الذهن مساوية للسما غير
مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها
ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها
في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره
الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما
القول بان الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد فقط بل انما هو كذلك من
المحالات الظاهرة وايس كذلك القول بان صورة السما المنطبعة في آلة الادراك مساوية
للسما لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة
فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر
مقدارا او هو غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويا
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على
ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب
انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع
صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية
ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ
ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في
الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه لزم
من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات
التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها
والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا ثبت
ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف وعرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس
الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة
يقتضي صيرورتها مستديرة حارة
والجواب ان الاستدارة

يه

والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا يجوز الا ان يكون محلها
ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك
ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي
كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما قابلا عن ضدها من شانه ان
ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية
ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعترا
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها
يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما الحجة فجوابها بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على انه امور ان ذلك الحصول يمنعها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول
الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض
وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر
للمحضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما ولم يكن
المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين
هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا
الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد
ومنها قوله ايضا لو وجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم
واعتقدنا حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل
وسخف وان كان على سبيل حصوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير
بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس
بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
فيدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب
ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل
فان معاني الحصول مختلفة فاذا

وحققنا كون الشيء مجردا تاما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك
ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون
علمنا بذاتنا وحينئذ يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا اي الى التركيبات غير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات
المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول
الشيء لشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع
كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج
لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات
ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الالة وههنا الادراك
لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الالتين
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر
هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد بلا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك
وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال
غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في
الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير
الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره
الشيخ واجوبتها اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية
لمن اخذ بالفطنة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء قد
يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد
الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك

تخيله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا
يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع
وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من
حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة
وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن
فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة
التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية
المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا ش
لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبه وانواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة
ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك للمعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث
هو هو فقط لا من حيث هو شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع
من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف
الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع
عن الجميع الا انها اذا اضيفت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه
الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يختص مدركه ويصير
جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل
طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي صالحة لان تقع على كثيرين ولان لا تقع
الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني
ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا
شخصيا هو المادة او الالات

مطلب انواع الادراك

زيداً ليس بابن عمرٍ بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتخصصه المادي
ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانياً فالصورة الحسية
منتزعة نزعاً ما ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعاً اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعاً تاماً وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل
الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود دون الماهية
ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضاً لا تكون بحيث يمكن ان تزال
وايضاً لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوساً فقط بل وعندما يكون معقولاً
ايضاً وقد اورد في هذا الموضع سؤالاً وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس
جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في
تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينافي قولهم
العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضاً تلك الصورة التي في نفس
زيد مثلاً لا يمكن ان تكون جزءاً من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن
تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في
الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لا ان معلو
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً تعويلاً على ما فهم
المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر
على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي
في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما
ولا هي فيهما معاً لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها فهي انما تكون في العقل
فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن
حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة
التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة وهي لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل
ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله
تلك الصورة بعينها هذا اعني

اشتراكهما وانما معنى تجريدها ان تكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة
عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة
وانها بالجملة الاعتبارين بما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر
فيه ويدرك نفسه فاذن للصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالتان هما معاً سوى الطبيعة الانسانية
التي ليست في انفسها كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في
ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا بما اورده في مواضع غير معدودة وهو
ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده
لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله هو الشيء الذي لا يتعلق
بالمادة اصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً لانه مجرد
عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست
من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يلزم ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لا يحتاج
الى تجريد فانه لم يعقل كان من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير
محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالتفكر مثلاً لتصير
عاقلة بالفعل له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك
الشيء من شانه ايضاً ان يكون عاقلاً بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من
شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلاً والى ما
ليس من شانه ذلك وقسمها ايضاً الى ما من شانه ان يكون معقولاً بذاته ليس بحسب القسمة
الاولى الذي ليس من شانه ان يكون عاقلاً بل هو من القسم الاخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلاً
وانما لم يحكم بذلك جزماً لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه واورد شكاً بعد ان ذكر ان المراد
من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً كالخشب للسرير او معقولاً كالهيولى وسواء كان متقوماً
بالحال كالهيولى او مقوماً له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل
الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مانعة عن التعقل واجاب
بان التعقل ان كان يحصل ماهية

الفاضل الشارح

المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فكونه قائما بذاته يكون
حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته وهو عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير
وهو الانتزاع اقول ليس هذا الجواب كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس
عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة
الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة هاهنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية
لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات
اوضاع وهي جميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها
معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا
هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات
بعد تجرده او تجرده في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه **اشارة** فلعلك
تشتهي الان ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذني شرح وان نقدم شرح امر القوى
المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى
المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة
الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها محتاجا الى
كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولما
ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى التحقيق فجعل هذا الفصل مشتملا
على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة
على الادراك والمدركة مدركة لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا
يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة
الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ اما للمدركة للصور واما للمدركة للمعاني
فهذه خمس الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة
في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة
باعتبارين

والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة
وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان
يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله اليس قد تبصر
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على
سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة
المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في بعض قواك
هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي
البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسو
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تبين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج بان يحضره المقضي
عليهما جميعا فهذه قوى هذا اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود
كل واحد منها مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك
فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل
ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند
وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عند زوال المقابلة والمقابلة
انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء
آخر غير البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن هاهنا قوة قد
بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات
فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك
وانما ذكرها هاهنا للتعريف القوة وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون
كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق
فيتصل التشكلات ونرى خطا

قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون كذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء فانا لا نشك ان الحادث في الهواء او النهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بلا ولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة وهو ظاهر قال

مغايرة الخيال للحس المشترك

الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ بحجة مبنية على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا فانها معارضة بالحس المشترك المدرك للاشياء المختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وكذلك الابصار الذي فعله ادراك الالوان ثم انه يصير مدركا للضوء لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو يحفظه



يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظة للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال على وجودهما معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات واذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولاجل ذلك يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي والحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات هذا خلف والجواب انها مدركة لهما لكن لاحدهما بالذات وللاخر بغير الة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان تقول بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخرى بالدماغ

مطلب في ادراك الكلي والجزئي معا

مطلب في ابطال القول بالحس المشترك

والذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع مايراه الانسان طول عمره فى جزء من الدماغ
يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء هو فى غاية الصغر والجواب
عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس
مع عقبك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله
وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة
ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش
فى النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة
هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم
بها غير الحافظة للصور اقول هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان
بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من
اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها لم تتأد من الحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس
الناطقة وقد يستدل على ذلك بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى
وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر ذكرنا
فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بانها
هب انها كلية ولكن الكلى لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية
وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير
العقل وكلامنا فى مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم
خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى
عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب
فى البطن المقدم لا سيما فى الجانب الاخير اقول ذكر علماء التشريح ان الحامل للقوة الشم
زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ وقد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التى
الاعصاب النابتة من الدماغ

11

وهما مجوفتان ... تتلاقيان وتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذى منبته الجزء المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة
متفرقة فى الغشاء الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس
الذى منشأه ومخلف الزوج الثالث وتنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل
لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة
هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبدأه الدماغ ايضا واكثرها
نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادى عصب
الحس لا سيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كحوض ينبع
تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة الحس المشترك
والخيال الا انها فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص
وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى
مبادئها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية
بان تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذى هو مبدأ المشترك
جميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات
فان الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس
للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد
يجتمع فى موضع ليعدها للاحساس وما فى كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم
وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط اقول قال الشيخ فى
الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم وهى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس
كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية التى ههنا حكاية قوله تكون الدماغ كله آلتها هو لكونه
مصدرا لاكثر الافعال

المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخراجها المتخيلة على ما يجي
ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ومنهم من يجعلها قوة رابعة لها ان تركب
وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في
الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل هو معناه واضح
والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها
قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن
لها ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره
المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها انما يتصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا
والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما
لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان
يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلة او
كلاهما بحسب آلتين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي
في التجويف الاخير وهو الة هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ
وتسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان تكون القوى ستا وهذا شيء ذكره
في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر وفلسفي في انه
هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عنها من مخزونات الوهم قوة واحدة
ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب تحصيله لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء
وهذه القوة اعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم
بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى اخره فكلامه هذا يدل على انها هي الذاكرة
ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر ما الحفظ المحفوظ فهو مركب من ادراك ... في
وقت اخر وحفظ على ما صرح به

الشيخ في اخر هذا النمط

١٦٥

الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست
هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة
مبدا فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان
الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة
من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها
الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذا حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه
في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين
الصورة من الصور وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث
تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى
والصور وهو في هذا الكلام صرح بان حاصل المذهب فيه والوهمية عضو واحد ومن ذهب ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن
مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان
يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل اشكل في انها
الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية
بان هذه الآلات اي القسبات ذات الخص بتجويف اورثت الآفة فيه هذا استدلال متعلق بالطب
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض
لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحكيم والقوى عند الاطباء ثلاث خيال آلته البطن المقدم
وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل
الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة
او قائمة بعضو اخر وانما تختل افعالها

مطلب كون القوة الوهمية مفكرة ومتخيلة ومتذكرة وحاكمة

عبارة الشفا

مطلب ان التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم ومبدا الجميع النفس الناطقة

عبارة الشفا

بلختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول
ان الشيخ لم يبين بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح
المحصورة في هذه الاعضا او بشئ آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة
الصانع تعالى ان يقدم الاقرب الجرماني ويوخر الاقرب للروحاني وان يجعل المتصرف فيهما
حكما واسترجاعا للمتمثل المنتزع عن الجانبين الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد
لتخصص الاعضا المذكورة بهذه القوى المذكورة ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضا
على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب
اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المتمثل الوهمي الى
الروح دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك
والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الدماغ
والذوق في وسطه وليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك
باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ
قد ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا
الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلم
انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ
ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا
بهذه العبارة وتبين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس خصوصا الذي للبصر
والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة المجتهد المقدم ولكن ذكر في الفصل الذي
يتلوه نجد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة
وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع هذه حكاية
كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس
فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر
الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن

١٤٦

فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اوردها الفاضل
الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم
بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون انها تدرك المعقولات
بالذات والمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار اشارة
واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس
الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات ش يريد ذكر القوى التي تختص الانسان
بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات
لكونها مبادي لافعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات
لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس
الى تلك الذات عوارض فكانت اصنافا والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي
افعال هذه القوة قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة
التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية
جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية
وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ش قول النفس
تنقسم القسمة الاولى الى ما تكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها وتكميله
اياه والى ما تكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك
الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي
يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي
مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري
ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره
فالعقل العملي مستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية
او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه
ومعاده قوله ومن قواها

مطلب في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض الى آخر الآية

ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد يسميها قوم عقلاً هيولانيًا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول
المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت
ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان
تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو
المصباح وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفادًا وهذه القوة الملكية تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج
من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه
اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما تكون باعتبار
كونها كاملة بالقوة والى ما تكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد
للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلاً هيولانيا تشبيهًا اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة
للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة وهي ما تكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم
الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس
تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما النفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة
في طلب المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا
مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة
ذو قوة قدسية سيجيء انبائها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلاً بالفعل
وهي ما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب
بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل
المستفاد لانها مستفادة من

عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان
كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان
كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل
بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب
الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي
زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين
وليس قوله فتسمى عقلاً بالملكة جوابًا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيأ لاكتساب
الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت الاشارات المترتبة ذي التمثيل المورد في التنزيل للنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل
الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها
كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم
مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك
الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها
قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب والزجاجة بالعقل
بالملكة لانها مشفة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه
اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل
المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل
بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها

بيانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك
على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل
مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان فقدها مطلقا فيه فان الوجود معه انما يتحصل
بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة
حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لما كان الذهول والنسيان
واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا
لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء
غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون
جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا الا ان النفس من
حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم
بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله
وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من
قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة ه اشارة
الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفت
اليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها بان لا يكون الذهول مشتملا على زوال ما
فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا لما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان يكون
الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة والا لما ه نتيجة لذلك وقوله
واما القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم
الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بعد التفات الخزانة والالتفات
اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى
جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها اما في عضو او في قوة عضو والذهول عنها
للقوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ه اشارة الى ما
قررناه من امر القوى الجسمانية

قوله ولعله لا يجوز

قوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد في المعقولات نظيرها ننبه الى التنبيه
اعني فيما يذهل عنه ثم يستفاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم
فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة
لان المعقولات لا ترتسم في جسم ه اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى الحافظة وقوله
فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ه نتيجة ذلك واثبات
للجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا
ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل ه اشارة
الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان ترتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة
وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة
بتلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة ه اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير
النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المبادئة الى المدرك
الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت يحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب
الحس او الى شيء اخر من الامور القدسية ه اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمراة لانها
من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون اذا اكتسبت
ملكة الاتصال ه اشارة الى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل
فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة
الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس
ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا

عالما فان كل مؤثر فى شى لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عند
علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة
دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على انها لا حظ النفس للمعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها
اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة
وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة
وهى المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس
هى العقل الفعال والعلة القابلية هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال بدا اراد ان يشير
الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد
انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر
قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار
ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة
هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى للمعقولات
الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة واما تمام الاستعداد بها فيشبه
النفس اللذين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط
بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل الابين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرف
النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا لنحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة
ما بينهما يتحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة
صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقليا لمعنى عقلى انما ذكر حصول الاتصال بالعقل
الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله فى هذا
الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو
وفى المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين فى المصورة والذاكرة

توسط العقل بالملكة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل

لا على ان يدركها النفس



لا على ان يدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها
بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة
فيها بذاتها فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات فتكتسب النفس بتلك
التصرفات اعنى التفكر فى الاشخاص الجزئية استعدادا لنحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة
ما بين كل كلى وجزئياته يتحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا
الكليات وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة
من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم
فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا التخصيص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم
وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال
التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها ولعتراضات الفاضل الشارح على ذلك
لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة ان
اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع فاسمع
برهانا ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى
وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى لانه
لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور واقول
انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق
الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط
آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد
عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية
بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها
بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح
موضعه ولم يورد كما ذكره

بيانه
الشارح مهمنا مما يجب ان يبين هناك قوله انت تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء
كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كا
البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم ش اشارة
الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث
يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه
وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان انقسا
المحل بهذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني
هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين
في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة
الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون
بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى
جنسه وفصله والى هيولاه وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل
فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله
من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة
مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان
الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من
حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ
الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير
منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو
ذلك المحل فليس مقارنته اياه بهذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى احد
قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من
مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية
من واحد بالفعل واذا كان في ما هو



واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم ش لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في
تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام كل معقول
من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان
الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى
غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على
ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن
ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم
ومعنى انه يعقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث
لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه
انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم
فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد
ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر
فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع
فانه لا يقتضي انقسام الحال كما قرر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام
النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى المختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل
هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى
اجزاء غير متناهية بالقوة وكالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول
ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه
او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين
وتحقيق الحق فيهما

اختلاف الاجزاء في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل

او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية وتنبيه الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد منقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان المجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار او العدد كالكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين ولا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني فهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة من حيث انه كان للقسمة اولا وكمقارنته ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غيرذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم وان لم يكن شرطا



والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله وما الصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخل في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اثلمه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اثلمه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين وتفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية الخيالية فتفتقر ملاحظة النفس لاجزائها جزئية مباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك انا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس لاجزائه مباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة او جهة لا تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي كي الرسم هو الاثر الملاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم اعني ما اثر النقش الذي يحصل من الطابع الذي طبع عليه في الشيء

ولذلك يسمّى اللوح الذي يختم به البيادر رَشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال
من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك
النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح
بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح
ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال
في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي
ليست في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى
عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه
اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور
العقلية ليست بذوات اوضاع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة
المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس ينقسم والجسم ينقسم لاندراج
وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما الاعتراض
المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية
والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى
انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة
وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تنفي
كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه
او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى الجنسي
الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع
الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة
العقلية الى جزئيات لها ولنعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية
اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت
فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه

مطلب في قسمة الكلي الى الجزئيات



الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للتكثر كذا او لم يكن فان كانت كانت القسمة بها قسمة للمعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن
قابلا للتكثر كذا كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالعوارض الجزئية المشخصة
وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله
انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى المعقولات نوعية وصنفية
يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي فلا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ع لو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سنوقعه فرضنا
انه ينقسم بمختلفات لكان غير الوجه الذي تشكك فيه ولا من قبول القسمة الى المتشابهات فكان
كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه
على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى
كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان
فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس
يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والا
الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي
الواحد البسيط الذي استدللنا على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل
لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم
وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان نجعله البسيط
الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا
فله ان يعقل ذاته برهان

قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول او بالعوارض

ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شئ يعقل شيا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه
جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة
هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شا فالمراد ان كل
شئ يعقل شيا فله ان يعقل بالفعل متى شا ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ
هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك
ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها
شئ بالقوة على ما سياتي فهي انما تعقل بالفعل تاك وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن
ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية واقول الامكان
العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعتبر الشيخ
به عن مقصوده في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل
الشئ يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على
القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون
لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع
لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما
النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته [illegible] يكون ذاته عاقلة لذلك الشئ وكل
ما له ان يجعل كون ذاته عاقلة للشئ فله ان يعقل ذاته [illegible]
قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل
ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة ش يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان
ماهيته ان يقارن معقولا اخر

وبينه

وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع
ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم
بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات
والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول قوله اللهم
الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور ما تعد عن ذلك من مادة او شئ اخر ان كان
قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مما تعد عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها فكل شئ يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها فان كان قائما بذاته
كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ ومنيته اي ابتليته قوله او شئ اخر ان كان
يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر
وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لذاته
غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت
عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن
ذلك امكان تعقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن
تعقله لذاته وتقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان تعقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول
قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول بذاته قال
الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان
العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل
غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه
ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح
ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن
غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد
في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتتوقف صحة المقارنة على حصول
المجرد فيه فتتوقف صحة الشئ على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير

ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل
الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا ويجعل الحجة استثنائية ويجعل الاول بيان الشرط
والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا فليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر
والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل
هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام
فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري وذوات العقول غير معقولة
بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم انه لما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شي آخر مع تعقلها وكيف نحكم بان
ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل
موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشي على شي يقتضي مقارنتهما في الذهن
فاذن لا شي يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من
دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا
ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد فاما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشي لم
يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة
المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون في النفس قوله لو توقف
صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشي عن وجوده مغالطة
فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد
الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شي صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان
العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر
بالعكس واذا ثبت فلكان



توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي
هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير
ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع
الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة
ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية
عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف
الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما
مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة
الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج
والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم
يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم نحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره
من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث هو ذات ماهية ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج
فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده
الشيخ في فصل معقود وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام
اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع مما بالها لا ينتسب اليها انها تعقل قد تبين من
قبل ان المانع من كون الشي معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن
بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول والعمدة
في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا
اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال
عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها ليست
مستقلة بقوامها قابلة للجملتها

من المعاني المعقولة بل شأنها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا
فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة
والمتصور واما وجودها في الخارج فمما لا يمكن لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا له والجواب
ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن
المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين
الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر
لكان كل واحد منهما عاقلا وعاقلا للآخر
فعلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل
للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج
العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن
ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له
ممكنا له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء ٥
عاقلا ويظهر من هذا ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور
لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها بالمحلية اولى وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطؤ بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب
ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية واما عكس هذا الحكم
فغير واجب فالحركة ليست محلا للبطؤ لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا
بل كان البطؤ ايضا محلا لها انما الحركة محل البطؤ لكونه هيئة لها وكونها متصفة به ومن هنا لا
يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف
وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما
بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها
وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها
لا الاولين


لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم
من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل
من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك
الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه
كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين
وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا بقوامه مطلقا
بل حكم بذلك على احد الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده
مدركة لما يحل معها في محلها واعترض الفاضل على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور
العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول
قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير
مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا
الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصورة ايضا داخلة
فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
المجردة وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له
بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة
عاقلة تعقله تنبيه لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها
قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال المقارنة شرط لا يوجد الا عند
القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان
اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل الحق شيء
بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية

ان بهذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك وان كان ... عند الارتسام في العقل
مع حصول الاكتساب له فيكون لم يحصل استعداد الشي حتى حصل ما استعد له ولم يكن استعداد الشي وقد كان ذلك الشي وحدث
الاستعداد قبل المقارنة فهو ... بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى ... ان الماهية المعنى الجنسي
فان لم يكن له خروج الى الفعل فلا يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي تقرير الجواب ... نسخة

بل باعتبار كونها تعقلا لا امر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخيصه التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يبين الاعتبار اوردهما جميعا قوله فيكون جوابه تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها في حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او قبلها او بعدها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بذاتها او بالقوة العاقلة وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشي يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة وتستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني التي تحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ويقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شي يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن قوله ان بهذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكيك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج قوله وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة

الى القسم الاول



الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون تقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له قوله فيكون لم يكن استعداد الشي حتى حصل ما استعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر قوله او لم يكن استعداد الشي وقد كان ذلك الشي وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله وهذا كله محال له تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث من الثلثة قوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قدم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل مع مانع فلا يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقومه المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول

مطلب الانواع المحصلة

ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة
كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع باقتضاء الاستعداد ما دامت على طبايعها
النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية
عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع
الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلنا لك علمت ان كل شيء من شانه
ان يصير صورة معقولة وهو قائم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه
ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل
ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل قد تبين فيما مضى ان الماهيات
المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها لما كان
منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها
كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما
تقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب
الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا
لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس
المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف في الماديات فلا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه
لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها
وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة النمط بذكر**
**الحركات عن النفس** **تنبيه** لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية
التي تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر
**اشارة** اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان
يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى
القوى التي هي مبادي تلك الافعال

وهي التي يسميها الاطباء قوى



الحرارة الغريزية تنبعث بعد فيضان النفس

وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة
بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا شك في ان الامزجة المعتدلة من اجزاء
حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تشتغلان على تحليل الرطوبات الموجودة في
البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل
منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداده الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب
فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها وتحيله الى ان يشبهه بالفعل
تضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتي
بيانه فكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقررت بقاءها بتلاحق الاشخاص
اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد
واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير
ذات قوة تفرز من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت
المادة المفرزة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مفرزة من شخص جعلت
النفس المربية لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفرزة
فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن
النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله
مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة
للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله
لتحال الى المشابهة سدا لبدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية قوله او لتكون
مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها
الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليحتزل من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ
لشخص آخر اشارة الى فعل المولدة قوله وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال

على وجود القوى قوله اولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب
الى ان تهضمه الهاضمة المغيّرة والدافعة للثفل ه اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذى
ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو ه لما كان الانماء والتوليد معا
محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق
باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفنا فجعل الانماء متقدما على
بعض التقدم وبالغاية تخدم بهذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان
ه النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء
البدن ويفترقان باشيا منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقتضيها الطبع ومنها
الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل
القوتين متخدمة لها ه هذه القوة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء
مختلفة كالعضاء التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء المخدومة للغاذية والغاذية
والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا ه الغاذية في اول
الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتشتغل
المنمية فيما فضل عن الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات
الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ
تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا ه عند القرب من تمام النمو
تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر
بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل
بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الاختلاط المفرط
وصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية
عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل ه انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة
تحلل الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال

مولدة ومصورة ومكونة
تنقسم الى نوعين



وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة واما
الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية ه يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى
النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هى
التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما
وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس
واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهى
الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها
تنبعث عن القوى المدركة وتتشعب الى شوق نحو طلب اما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشئ
اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما
تنبعث عن ادراك منافاة في الشئ المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوة
المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى
المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد في الفعل
والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا التناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين تتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه القوة المنبثة في مبادى العضل
المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر
على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات
وفعلها بتشنيج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله
وانما يبتدئ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله منزعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل
اشارة الى المبادى البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار وقوة شهوانية
جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين ه اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى
المدركة والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك
الاسرة اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع اشارة الى ان هذه
القوى انما تطيع الاجماع وتلك الاسرة اشارة الى المبادى الثلث

مطلب في الحركة الاختيارية

خيال
وهم
شوق
شهوة
غضب

العزم

الى الشوق الارضية

الى قوة الشوق

لان هذا الطاعة اليفا بالفعل فيطيع
البمادى القريبة ... اشارة الى ذلك

هذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى
المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق

اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية
والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا بالطبع في موضعه وهو
تاركه هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا
بالطبع بل انما يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيآت فقد بان ان حركته نفسانية ارادية

يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس
الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة
من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه ولا يترك
شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرات
طالبة لحدود واوضاع تتركها هاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية
وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذاته
المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة

مقدمة المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة الحسية
والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا
بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك الانسان

هذه مقدمة لاثبات النفوس
الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه الليلة مثلا ارادة
اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا ارادة عقلية اي
متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور
سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا
تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل
واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران

اشارة
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية او العقلية
وانما تطلب لغيرها

يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة
عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم



الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى
امتناع سائر الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها
لذاتها محرك ثابت الذات بحسب طبيعة وارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار
له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل
به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات

تعريف الحركة

المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافي
ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة
لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي تقف عنده
بل بمعين كلي فتلك ارادة عقلية

غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى بالارادة الا الوضع
المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن
الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه
الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن
سائر الكليات فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي
فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان
يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم
الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى المراد الكلي عقلية
على ما بان في المقدمة فاذن ارادة الجسم الاول التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية

قوله وتحت هذا سر

الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك
الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي
يستكمل به نفسه هو عقل

غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية
وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ان
شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية لا يصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان
القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول
فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث
قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها التشبه ضربا من الاستكمال
ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل
فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
انها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما
كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الراي
الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون اخر الا باسباب تخصص
لا محالة تقترن به ليس هو وحده ‌ﻫ يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية
هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ
الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا
واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك تتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك القوة التي هي باعتبار اخر صورة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله
الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا باسباب
مخصصة لا محالة تقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان
يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد
الحيوان بقوته الحيوانية للغذا انما يريده ويتخيل

لغذا جزئي منبعث

١٤٠

لغذا جزئي منبعث عند ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذا بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية
وان كان لو حصل له شخص اخر بدل ما يكرهه بل عام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان متمثلا عنده
‌ﻫ هو ان له شك يرد على ما ذكره وهو ان الحيوان ربما يريد تناول الغذا مطلقا لا تناول غذا بعينه
وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذا وجده فارادته تلك كلية لا نها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضره
غذا جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال
المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذا والحيوان انما يتخيل غذا جزئيا يتذكره كالمحسوس لانه لا يعقل
الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذا الذي يتذكره فيعزم على
طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذا اخر غيره بالشخص قام مقامه بالمطلوب لكونه هو هو [بالنوع] امر يرجع
الى الغذا لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذا الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك
في قطع المسافة يتخيل لا حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد
الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل
كما لا يمنع في الحركة ‌ﻫ لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور
الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها الى اجزائها
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية
لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة
الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة ويقف
المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة فتتصل
الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا
يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها
ولا يقتضي كونها كلية قوله وبالجملة هذا ما يخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة
الكلية معا بل لها مراد كلي ولا يجب له تخصيص جزئي ‌ﻫ لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة
الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال
الجزئية عن الادراكات الكلية وذكر

ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث
هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج ذلك الى انضياف امر
جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها
قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور
حركتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور تصورا كليا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا
بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن
الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فتنبعث
القوة المحركة على دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور
بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك
والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على
تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب
ان ادراك الجزئي يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا لحصوله
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا
انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا
الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب
تخصص المحل او الوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة يقتضي شخصية الحركة كما اعترف
به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل
على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص
بتخصص المحل والوقت ثم اورد للمعارضة ان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل
جزئية حادثة والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان
السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان



السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية
كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حيز ما من المسافة ما لم توجد
لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان
ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حيز آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده عند وجود
الارادة لا لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده
تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود
كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل التصرم والتجدد
والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الا
عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون
كل حركة سابقة سببا لما يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا
ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك
يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع
والسكون عليه فتخصصت الحركة بسببه واستمرت الاشياء تصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته
الى الكل سواء لشيء خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها تمتنع ان تقتضي
الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل
وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو
التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا لها قوة مدركة فهي لا تحرك والجواب
على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية
على نحو التخيل او التوهم وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك
بقوة منطبعة فيه جسمية كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما مر

**وهم وتنبيه**

اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فهو على ما نبينه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان
تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي

الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما وتبديل حال مملولة او ازالة وصب فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حال تكون بين النوم واليقظة او في السبب القسري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حسنا جدا فربما انزعج للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء آخر والحفظ والذكر لذلك الشعور في الذكر شيء ليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الامرين ش قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فهو عد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال للتمييز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ثم للتمييز بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه

**النمط الرابع في الوجود وعلله**

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على الاشياء مختلفة بالتشكيك لا يقتضي ماهيتها

يكون



ولا جزءا من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي ش يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وتبع المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس باعتبار لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما ولا جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا لما كون هذه الاشخاص

أناسًا ثم انه ان كان محسوسًا وجب ان يكون المحاس به مع لواحق معينة كاين او وضع ما معين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولًا على اناسي لا يكون في ذلك الاين ولا على الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركًا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسًا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول

واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بل من حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وبجل الاعتراض الفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في العقل والخارج والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها

**وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه

يريد هذا الوهم وهو ان يقال انكم اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل فنبه على بطلانه ولم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان

**تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها

يريد لما نبه على ان من الموجود شيئًا ليس بمحسوس ولا بموهوم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا

لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم



عن ان يكون محسوسًا ونبه ايضا على ان المحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة

**تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده

يريد الحق ههنا هو اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر ويدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما ذكر ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المتشخصة التي بها غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبًا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فلم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكمًا كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة

**تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءًا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية العلة الفاعلية

يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية الشيء او علل الوجود والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهي المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم

الى ما تكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله
والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية
والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين
بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان
المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كما ان المادة والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس نحو الخط
على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا
بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما
بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل واما قوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره
اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلل اخرى واشار بعلة بقوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغاية
الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف
وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين
علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل
كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل
يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل
العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض
تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل
الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية
تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم
ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى
ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه



والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة
والشيخ خص البحث به العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم
تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته
واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم
ومادته واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فتكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله
وهي علة الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية
ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
وليست علة لعليتها ولا لمعناها يريد ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات
تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
لماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها
عليه والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما
يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا
بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية
تكون علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر
واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني ولغرض
الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهاننا ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها
متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود
والخلاص عند الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة لم تقتض
لذاتها شيئا كاينا ما مثلا لا تحرك الجسم لحصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت
دال على وجود ذلك لها بالقوة وشعور ما لها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها
**اشارة** ان كانت علة اولى فهي

لا شعور للقوى الطبيعية

علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود ﻫ العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل
عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية
لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول
ولكل صورة او مادة هما علتان لحقيقتي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب
فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض
موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته
صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
واما ان لم يقرن بها خ
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن بحسب
ذاته ﻫ يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق
بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله
تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره ﻫ يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن يحتاج ذاته في
ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار
احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير
واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا ﻫ يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير
الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن
كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب الوجود او يدور او لا يحتاج او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ
لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد
بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم
المطلوب منه فيبين



المطلوب منه فيبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب
به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على
الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء تحتاج اليه جملة الآحاد الممكنة وكل واحد منها
وكل موجود مغاير لها ولآحادها يجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان
منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما
بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز
اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات
معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط
الخامس اقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان
محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما
معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد
هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي
لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي
علة خارجة عن آحادها ﻫ يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج
عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها ﻫ وهذا تقرير البرهان
بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر هو ان تقتضي علة فتنقسم
الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله اما ان
تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد
واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب الجملة به ﻫ بيان فساد القسم الاول
ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة

او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشي لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشي يجب ان تكون مقتضية
له ووجود كل واحد من الآحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها
ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شي غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع
هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك
بعد الاجتماع شي آخر هو مبدأ افعال او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شي
مع شي فقط وفي الثاني هو شي لشي مع شي وفي الثالث هو شي من شي مع شي ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شي واحد **قوله** ولما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض
الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **ش** هو بيان فساد القسم الثاني
ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا لم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي
**ش** ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة
هي غير شي من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها
لم تحتج اليها بل ربما كان شي ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق **ش** لما ثبت ان كل
جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة للجملة
على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف فيفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج
اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه
ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق وقال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد
علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس
بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة اقول لو كان مراد
الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شي من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات
لما افتقرت جملتها الى علة خارجة عنها فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه
**اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولا وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت
وسطا فهي معلولة **ش** قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء
كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل

على علة غير معلول



على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها وذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت العلة طرفا لا محالة فكان
واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر
انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس
معلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته **ش** لما فرغ من بيان المقدمات التي فيها الانتاج
المطلوب ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا تكون
تشتمل على علة غير معلولة او تكون تشتمل عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة
من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف
واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ
تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل
على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **تنبيه**
كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات
لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض
لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **ش** هذه قسمة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشيا قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل انما بالاعتبار كالعاقل
والمعقول وبغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في
امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة في الاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على
امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك
من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشيا كثيرة
كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيا واحدا وكان الجزء المقوم الذي يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب
منهما شخصا واحدا لا غير ويكون نوعه في

ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو اما ان يكون ما به
الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض
عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما
المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية
وما في الكتاب يغني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان
يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي هي ليست الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا
متقدم بالوجود قبل الوجود ش هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة
من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي
الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة اخرى هي خاصة
اخرى كون التعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اللون
للجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات
انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية
وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع
اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان
الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود
شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم رأى
ان وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود
الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا لماهيته لزم ان يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود
الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع
بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى
واحد في الجميع ولكن لا على السواء

جواز كون الماهية سببا لصفة من صفات الشيء

فرق بين الوجود وبين سائر الصفات

الوقوع بالتشكيك



الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخير كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار
واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد
واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج وعلى العاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه
يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير
القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول
على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف
ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا
على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع
بين الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد
كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب ووجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات
بل على وجود ملكات [illegible] يات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذ تقرر هذا فقد انحل
الاشكالات لهذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء
ولا يلزم من ذلك [illegible] وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لانها مختلفات بحقيقتها
بل مشترك في لازم واحد واما ما اورده ههنا شبهة معضلة واشير الى وجه انحلالها اقول
من شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود
مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما فالاول
والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما
تعالى الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب
لما عرفته [illegible] واقتبس النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة او استعداد
قبول الصور النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية
وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا
يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى

الاختلافات الوجودية

عدم اختلاف الماهية وكذا جزئها

تشكيك

شبهة مع حلها

تنبيه

وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولاً ومنها قوله انفقت الكل على

ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور

فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية

المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير

معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده

الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق

الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم

بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة

وكون الوجود مدركا يقتضي تغاير حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها

تنبيه

قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود

المكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءاً منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود

المكنات والجواب ان حقيقة الواجب تعالى ليس هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص

تنبيه

المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله ثم انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح

على كل فرد منها ما يصح على افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم

الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية فلا يجوز

وجود

ان تختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة

نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء وتقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك

ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة

على الوجود بالوجود بان قال لا نعني بتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي

في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير

العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطاً بنفسه وايضاً ان التقدم

هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون تأثيرها في

اعني وجودها مشروطاً بصدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال

وكما كانت الماهية قابلة للوجود

مع انها متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه

هذا ابتنى على تصوره ان للماهية هوية في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان

كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود

فان الكون ايضاً في العقل وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها

وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية

بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها

المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها

هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يمكن

ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا

الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود وانها لو

اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث

هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها

صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلاً عن ان

تكون مؤثرة واذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد

الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل في هذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بشرح الكتاب

في هذا الموضع لكن لما كان كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شاناً في هذا الكتاب

وفي سائر كتبه كان التنبيه على هزال اقواله واجباً لئلا يتمسك بها المبتدئون باقتفاء اثره

**اشارة** واجب الوجود المتعين ه هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب

الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج

وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجداً لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود

او لغيره او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب

وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب

الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولاً

لغيره لا بمعنى واجب الوجود حصل لا علو

منه أن يكون لازماً لتعينه أو عارضاً له أو معروضاً له أو ملزوماً له و هذه الأقسام الأربعة المذكورة كلها محال وإلى هذا القسم أشار بقوله وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الأقسام فبيّن أن القسم الأول وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره محال لأن التعين إما أن يكون هو للماهية أو صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة أخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لأنه إن كان معنى واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود الواجب لازماً لماهية غيره أو صفة وذلك محال ثم بيّن أن القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعينه المعلول لغيره أولى بأن يكون محالاً لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي العروض والتعين أيضاً معلول لغيره فإذن يتضاعف الافتقار إلى الغير وذلك معنى قوله وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلة ثم أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب بقوله وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك وبيّن أن هذا القسم أيضاً محال لأنه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعين وإليه أشار بقوله فهو لعلة ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة خاصة وحينئذ لا يخلو إما أن يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بذلك التعين العارض لها أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولاً ثم عرض لها التعين الآخر بعد تخصصها وهذا القسمان القسم الأول أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لأنه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلة ذلك التعين وأشار إليه بقوله فإن كان ذلك وما تعين به ماهيته واحداً فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ﻫ ولفظة ذلك إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فإن كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به ماهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحداً فتلك العلة أي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني أن يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لأن الكلام في ذلك

المذكور وإلى ذلك أشار بقوله وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الأقسام الأربعة قسم واحد وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب مع كونه معلولاً لغيره وهو أيضاً محال لأنه يقتضي كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير وإليه أشار بقوله وباقي الأقسام محال ولما بيّن استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبيّن استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين فتعين صحة القسم الأول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين إلى قوله فلا واجب وجود غيره أحد الأقسام الأربعة وهو كون التعين لازماً الواجب الوجود وقوله وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول قسماً ثانياً منها وهو كون التعين عارضاً له وأورد قوله فإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه هكذا وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه وجعل ذلك إلى قوله أو صفة وذلك محال قسماً ثالثاً وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين وقوله وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلة رابع الأقسام وهو كونه عارضاً للتعين قال وعند هذا تم إفساد الأقسام الثلاثة الأخيرة وبه صح القسم الأول وتم الدليل ثم جعل قوله وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك إلى قوله فكلامنا في ذلك تكراراً للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الأقسام محال ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه والله أعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين أمراً ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لما صح ذلك فسقط أصل الدليل ثم أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وإبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بضار ولا نافع لأن الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن أن يقال إنه سلبي وأما التعين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب إذا تكثرت أن تتكثر بأمر ينضاف إليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعيناً واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لأن التعينات

الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لا اشترك في شي من حيث مشترك في شي فليستبينان

وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشي

ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة

ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف

معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين اخر

ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشي مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال

هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها

يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثنا ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب

يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشي لان الوجود العين

العارض بماهيته يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود

به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه

كما ظنه **فائدة** اعلم من هذا ان الاشيا التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى

فانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة للتاثير وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها

شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون

سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه

قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها

لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة

قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها

فاذن ما لم يكن الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من

حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد بالاشخاص واذا حصل هذه الفائدة الكلية ما ذكره

بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان

واجب الوجود يستحيل ان يكون نوع الاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي

ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة

للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا



ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود

ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة

تكثر الاشيا المتماثلة لو كانت تتكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل

والجواب عنه ان الشي الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شي يقبل التكثر

لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر

بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشيا متماثلة كيف اتفق فان

المتماثلات بامر عارض تتكثر بماهياتها ولا على اشيا متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر

بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض

ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في

الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب** وتحصل من هذا ان واجب الوجود سبحانه

واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه اصلا اقول هذه نتيجة لما مضى

وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا على كون

الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشيا تجتمع

لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود

فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود

على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزا تتقدم

المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جز اول يتقدم المركب كخشبة السرير وجز

اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجز اللاحق متقدما

على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون

بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل

وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشي المتركب او المنقسم انما يجب بما هو

جز له مما ليس هو به فان الجز ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام

من شيئين او اشيا ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر

البسيطة او كان واجب الوجود

ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة
الوجود كالانسان للمتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود حقوقا ماله هذا اختلف
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى
شيء بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم وكذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد
منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن التراب
محمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة
الافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة
اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له
وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من هذا ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد
ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول المطلوب ههنا ان المركب ممكن في ذاته وهو ليس يتعلق
بمسئلتا التوحيد والقول بانه عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته فلا يجوز ان يكون لازما
لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره ش الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس
الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق فكل ما ليس بداخل
في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل عارض له فلا يجوز ان يكون
معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود
ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود بلا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدا الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو
المراد من قولهم ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب
به لا بذاته ش الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده
به فقط وهو معلول لانه احتى كالابعاد الثابتة



والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط
والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره
والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية الى هيولى وصورة ش والمقصود بيان ان
كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله
وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته ش وهذا
برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ان كان ذلك
الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا
اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنى
لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان
كل جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ذلك او من غير نوعه باعتبار جسميته وهذه
القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما نجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله
فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول ش وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس
بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء
لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من
ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى
فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل ش يريد نفي
التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية
ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الوا
ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك
الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزءا من ماهية
شيء بل هو طار على الاشياء كلها وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها
من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مضمحلة بما ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود فالجواب ان شرط العدم زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود بنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها لا تقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ ان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون ان من عرف زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجسم هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذاتيهما لا للعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون

له علة فكيف

١٧٢

له علة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه اذا لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع ش هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة تنبيه الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول له والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد له من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه ش وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ش الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة الاول معقول الذات قائمها ش يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير قوله فهو قيوم وتقدم تفسير القيوم قوله بري عن العلائق ش اي عن جميع انحاء التعلق بالغير قوله وعن العهد ش اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجراه يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه قوله وعن المواد ش اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات قوله وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته ش اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك

على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان
هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ﻫ المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود
محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر في الوجود انه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على
صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ
ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على
العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل
المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم الاية اعني مرتبة الاستدلال
بايات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما
كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

## النمط الخامس في الصنع والابداع

ﻫ يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم
على ما فسره في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم
وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ﻫ الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله انما هو
للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه
عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حصل فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي
المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء
بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل
للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا
الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد
يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد
جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز



ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد
زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا
الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر
الاعراض عند من لا يثبته وقولوا انهم لم يجعلوه محتاجا في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج
اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك
وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم
الاول المذكور وقوله ربما قالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة
الى استدلالهم الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قوله فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي ﻫ لما ذكر ان الجمهور يظنون
ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى
المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة
وينظر فيه اجميع اجزائه معتبر في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن
لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظة
المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من
الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ﻫ معناه
انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الاخر مساويا حتى يكون
كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص
حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر
ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا
لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك
من الفاعل وقد لا يكون ثم ذكر المباشرة بالالة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه

وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عند حدوث بالمباشرة ثم ذكر الا

وجميا مستقبلا من وجه والحدوث بهما ظاهر وللمقصود بيان ان المفعول لو كان مساويا للحدث بالاحداث

او بالتولد لكان اخص من المحدث وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون

بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمل

الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث فاستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث

على انه مساو للفاعل وابتنا مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا

البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل

لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض

او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل

الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني ناقضا

ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون

النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء فاذا كان الامر

كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على

احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا

تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى

مجردا والايجاد والصنع كانهما استعملا لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما

وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل تطابق

قولهم انه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة فاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف

ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان

الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد

ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقفنا قول البرد وتلقوا الحر فانه يفعل بابدانكم

ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب

ما تفعل الخمر

امثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال للفعل البرد والحر فما المانع

ان يقال للفعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز وغلبة مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال

وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل

على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل

لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا

المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا

الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود

وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود

بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات

يلحقها اوصاف تجب بماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود

وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل وجود شيء مسبوق

بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل والثاني

انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما التعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين

سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج

عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه

وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان

الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها ولكنها

غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فالان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق فنقول

يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته

واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فانه بذلك يتبين فساد ما ذهب

اليه الجمهور مذكرا ولان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود

وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما

والى المسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين

من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء

من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث
فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بما انه كان لاحقا
لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات
وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق
بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا
لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الاول
اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول دائما كائن بخلاف ما ظنه الجمهور ثم
ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما
لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح
على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف
في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث والحاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة
هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير
ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع الا فيه
وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر
الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل
فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج
الى ان يبين سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
هذا الوجود ذاتي ولا يختص بحدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة
ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير
في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث
فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له وعلة الحاجة لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل
يفتقر الى موثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير
هو الوجوب بالغير والدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه
ههنا قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل
بل لما دل على وجوب كون الموثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا للفاعل المختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول
هذا اصلاح غير مرضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب
كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا
بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم
قديما وهو باطل بما ذكروه ولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال
قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع الاول قدماء
ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولة
لذات واجبة هي علتها وهذا شيء احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى
فظهر انهم غير متفقين على نفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر
الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل

سبق الحادث بالزمان

الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه
الى فاعل ازلى وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية
حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجئ بيانه
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه هو يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا
الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فلم قبل
لا يوجد مع البعد كالقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منها معا
بل القبل تزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما
كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل وبعد ومع فاذن هناك شئ
آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا
يقطع مسافة ويكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا
الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة وظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال
المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا
تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية والشيخ نبه
على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها
ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا
على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى
يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر
قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان

قبلية وبعدية

هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب
شئ آخر بل لذاته المتجددة والمتصرمة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت
هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع
تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا
ايضا ليس بتمييز حقيقى لان المعية تجرى مجراهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا فى العقل
لان الجزءين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك
الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر
هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج
لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان
هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل
اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى
يصح تعقله فى جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم سائر
الموجودات فى لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهنى ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل
انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان توجد معروضاهما
فى العقل ولا يجب ان توجدا فى الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ ما يكون معقولا بسبب
ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة
فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده
بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقضى
لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية
والبعدية العارضتان لغيره ليس بمفيد

تحقق الاضافة

قبلية العدم

وجوب تحقق المتضايفين معا

لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض
الآخر وان لم يكن ذلك انفصال لكل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركباً
من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معاً في جزئين من الزمان من غير زمان
يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضاً ان قيل
في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقاً بجزء
ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب
بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضاً لم يوجد مع الغد
وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما
فكان المعقول منه ان اليوم لم يحصل في الزمان الذي حصل فيه امس وحينئذ يعود التسلسل
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان تشعر
بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضاً
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية
غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس
فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدماً ومتأخراً بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر
وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له غير عدم الاستقرار يقارنها
عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدماً ومتأخراً بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا
اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهومهما يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى
يصير متقدماً واما المعية فمعية ما هو في الزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين
يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان
والاخرى تقتضي نسبتين

التقدم والتأخر الذاتيان

المعية



ولان التجدد والتصرم اللذين لا يجتمعان لا يمكن الا مع تغير حال

لشيئين يستمر كان اليه واحداً بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج الاولى الى زمان يغاير الموصوف
بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال
تقرير بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل
المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير
وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
الوجود بتغير هو عرض وبمتغير هو جسم يحل فيه التغير ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة
يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق
قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل زماني له اول فهو حادث فاذن هو
مسبوق بزمان آخر قبله فيلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا الى اول والحركات
المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس
فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال
يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير
اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر
تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة
المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص
بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر
مجتمعين في الوجود والحركة تتجزأ بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها
متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان
بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة فالزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال
في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما
يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها
في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك

الاتصال من مقولة الكم

ماهية الزمان

أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة
معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من
جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر
فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار
المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم
ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور بعده عبارته
بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من هذا ايراد هذه النكتة الاخيرة

اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود يريد بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود
واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس
امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن
في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء
لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس
الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو له غير مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس
شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن
ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فاذن
هو له معقول بالقياس الى شيء آخر فهو له اضافي والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع
موضوع الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا
او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان
فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود
البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود
شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته

غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه
عليه قادرا او ليس شيئا معقولا بنفسه

كل حادث مسبوق بموضوع او مادة




موجودا آخر كما يقال للجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال المادة يمكن ان
يصير هو آو المادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة
الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء
بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة
كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز
ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان
يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن
الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان
هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا
خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم
٥ الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها
وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال لهذه الموجودات
انها موجودة بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة
الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها وكذلك
الوجوب والامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة
هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات لاحوال الموصوفات في انفسها فهذا
ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول
الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته
ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور عليه وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته
للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات

بالعرض
الوجود

الجواب بوجود صورته في الذهن على انها صورة موجود خارجي مع عدم المطابقة

مع كونها نفيا صرفا تخبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني
محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار
عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء ليس بموجود في الخارج وهو موضوعه ومن حيث
كونه قائما بالعقل موجود في الخارج فلا امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورته في الذهن على
انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء
في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث
هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون
حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت
الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه
فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة
للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني
كاضافة للمضاف اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك
الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق
بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه
من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما
في العقل ولا يجب من ذلك تقدمه عليهما في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين
في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى
في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقل
والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب
عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء
صفة لماهيتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع
والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع

منقوض بتعلق الامكان بموضوع او مادة

وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة للمضاف اليه واما قوله لو قيل
الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث
الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها
او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها
كما يقتضي بعدها واما الكبرى فلم لا يجوز الخ فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده
واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه
ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك لا يتم الا بتعلق
بشرائط تستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل
العلم الالهي على بيانه تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر
الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده بتقسيم الى زماني وذاتي لانقسام
التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر
الشيء عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة
او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس
بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان
يكون محتاجا الى الاخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتاخر
بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع كل الذي بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى
حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من
غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر

تحقيق الحدوث الذاتي والتاخر الذاتي

المتقدم بالعلية في الزمان

ما لا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وكذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال للمتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احق تسميته ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على هذا القسم الاخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او الرتبة او الوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وكذلك اذا كان وجود هذا من آخر وهو بيان للتأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية في الذات اقول وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال

عن الفائدة

تأخر

توسط العلة

اعتراض على المتقدم بالعلية



عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركتي اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشئ الذي منه الوجود على الشئ الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات اقول لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات الذي لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له فهذه الحال اعني التجرد عن الاعتبارات لا تكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه واما بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد معا لطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او عدمه

اولا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذن انفرادها مما لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما بحال العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجوب المعلول

ثم يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول يتعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة الحركة لا تحصل موجودة الا باحدهما وقوله او غير ذلك اشارة الى الحالة التي تكون للعلل التي فوق هذه العلل واما الثاني الخارج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان تشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتم من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الداعي حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن هو اي متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي تم دباغته ويجمع على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيتحرك فهو في جميع الاحوال موصوف بانه

فاعل بالارادة

فاعل بالارادة والرجحن في قوله حاجة الفعل الى زوال الرجحن هو الباس الغيم السما وهو ضد
الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بان قيد عدمي والعدم لا يكون جزءاً
من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر
انها ما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها
عن التاثير لا تكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد
بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما
يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير
جزءاً من المفهوم عن علته التامة ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول
لما ذكر الامور التي بها يتم علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان
عدم المعلول يتعلق بعدم شئ من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل
وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته
اي فاذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حال من
الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب
وجود المعلول لانه يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد
اي الامرين فرض ابداً او وقتاً دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون
شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً فان لم يسم هذا
مفعولاً بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة
تامة موجودة ازلاً او لكل وجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شئ لا يتجدد لها حال ولا
يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وكان من الواجب
ان يقول وجب ان يجب عنه سرمداً لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شأنها مبني على
ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اشارة
اليه بعد ولذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا
بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على الزمان

هو موجوداً ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود
المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت
كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك
وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب
عدمه واياما فرض ابداً كان ما بازائه ابداً
او وقتاً ما كان وقتاً ما صح

اطلاق صح

معلول دائم
الوجود بعيد
عند الجمهور

عدم تغير الصفة
باعتبار الموصوف

السرمد الدهر

على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم الزمان فلا مضائقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ه هذا التفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ه وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله فالابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث ه التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان تحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منها وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى الضروب من البيان المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي قوله وان كان قد يمكن العقل اي يمكن العقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور المعلول عن الممكن



ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لكونه ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب يرجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم توجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته فيه لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيهما اذن من مقوماته بل يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء ولانه موجود بعد كونه شيئا ما وبعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط

مطلب امكان صدور الاشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي

لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض واما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزم اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة وليعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه ولاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجها عنه واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء آخر يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون واحدا هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر

## اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشيء المحسوس

موجود لذاته

موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين ﴿ يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها وبعض العناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكار ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادئ بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور وكثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من

واجب الوجود اثنان يزدان واهرمن والنور والظلمة

من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد

قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ش لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهب احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا ذاتيا وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتداء واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود واذن يكون ما لا نهاية له كلية محصورة في الوجود والانحصار ينافي عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا نهاية له يمتنع ان يتزايد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا بداية هي قبل وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين



ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصص ويمثلون في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساوي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول ش لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا او فاعلا او عالما ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله فلا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا لداع متجدد ش لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى

ارادة

مطلب معنى الجزاف

مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان تتبع امرا متجددا يقتضى ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعى والا كان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بالكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى تتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير اختصاص او استحقاق ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرائط الفاعلية التى تتعلق بها على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد لغير اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شئ وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار

ابطال القول بالارادة القديمة على مذهب الحكماء

الى القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما الا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطل القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر لحسن من الفعل وقتا ما يتيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعنى صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت الامكان وغير ذلك

بحسب اعتبار



بحسب اعتبار انهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قوله والا فان كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم

قدم الفعل

ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال سواء احدث الفعل فى الوقت الذى حدث فيه او فى وقت اخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد تبين فى صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وتبيان وجوه الخطاء فيها قوله واما كون غير المتناهى كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضى القول بامكان دخول غير المتناهى فى الوجود لامكان دخول كل واحد منها فى الوجود وهذا انما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها فى الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله فالا ولم يزل لغير المتناهى اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التى هى زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا فى كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له اشارة الى

الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه
الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ
من الحوادث او كان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث وكان وجود هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له
بعد ذلك الوقت الى ان تنتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب
لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع
بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات
عندهم واحدا ففي جميع الاوقات يكون هذا الحكم حقا وان كان معناه ان الحادث
اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** فالعجب من اعتبار
ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء
الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم
بينها فيتبعها التغير ** لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من
مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته
الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول او لا واسطة غريبة
بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية اللازمة
من اختلاف اوضاع تلك الاجرام الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة
السرمدية فانها تصدر عن العقل بحسب ذاتها بلا توسط شئ آخر فيتبعه
التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب والبيانات
لتعتبر ذلك بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا ** مراده
ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود
وكثرته فان ذلك مما لا يرخص فيه التساهل وليس مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم
تعلقا بمسئلة التوحيد

## النمط السادس في

## الغايات ومباديها في الترتيب ** قال الفاضل الشارح غاية
الشئ ما اليه يتحرك ... ومنه



وصل توقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة
فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية **ثم قال**
وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها ترتيب الوجود
واما قدم الاول فلانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده وبيان الاول
هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ
كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه
تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال
انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني وهو ان كون حركات الافلاك
شوقية تشبهية الذي يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت
ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت
حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب
ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع
والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واي بهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل الوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه
ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب
**تنبيه** اتعرف ما الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه
** هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على
المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ
تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له

بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشئ والثانى هو الهيات الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ فى نفسه هى مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق فى هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما يتعلق فى شئ من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية وقال

الفاضل الشارح قوله فمن افتقر فى شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى لفقره الا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير وحسد بصير معنى الكلام انه لو افتقر فى شئ من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره

واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية محمولها وموضوعها شئ واحد فهى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكى يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير فى شئ ما فقير ليس بتكرار لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود فى شئ موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لا فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الغير فى هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا يجرى مجرى من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادرى لم صار الاول تعريفا مقبولا والثانى خطابيا مستنكرا مع كونهما فى الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال فى الاول ان الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره فهو فقير لكان سوالا لفظيا وكان الجواب ايضا انه لما كان الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذى قام مقامه فى افادة معناه ولما لم يكن فى الثانى قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين

**تنبيه** اعلم ان الشئ الذى انما يحسن به ان قوما من المتكلمين يعللون افعال البارى تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن فى نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم فى حق الله تعالى مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشئ الذى يحسن به ان يفعل فعلا او يكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو احسن به فى نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شئ اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو احسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شئ اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدها ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذن هو فى ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب

**تنبيه** وايضا ما اقبح ما يقال ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها هذا التصريح بالمقصود الذى اومانا اليه فى الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله وهو واضح وقد جعل الكلام عاما شاملا لجميع العلل العالية التى هى تامة ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الاول الحق جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذى يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود والثانى من حيث تتم فاعليته بتلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصا فى فاعليته والحق الاول لما كان تاما لذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا بعده ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله

**تذنيب** ان تعرضت للملك الحق سياقة الكلام يقتضى ان يرسم هذا الفصل بالتنبيه والذى قبله بالتذنيب ولا يشك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا

الفصل يشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها كونه غنيا مطلقا
وهو سلبي والثاني افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث ان يكون كل شي له وهو
ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا لها
بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه   **تنبيه** اتعرف ما الجود
هو يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني
ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس
اليه وان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر **قال** الفاضل الشارح
لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي
كما يقال النكاح ما ينبغي والحكما لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير
الثاني ولا معنى لها سوى هذين   **واقول** هذا الكلام يقتضي كون العرب المستعملين
لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليسوا بمتفردين يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم
استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على
كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلما اللغة جميعا ذكروا
انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر
وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه
الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله
لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه
قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد
مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض **والجواب** ان الجواد انما يكون من يصدر
عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان
الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه ثم ان
الوقوع على الراس لا يقتضي الموت

بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض
فان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات
بل بالعرض فهذا حال امثاله الذي اورده   وكذلك القول في الدوا المصحح او المزيل للمرض فانه
يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا
حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل
فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شي
يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ولنعود الى المقصود **ونقول** فاذن
قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله
او بما يستعيضه والجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب **قال**
الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الى اخره
اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط   **واقول** هما قضيتان
اشتركتا في الموضوع وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول
فانه حكم هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض وظاهر ان هذا ليس
باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل   **اشارة**   والعالي لا يكون طالبا امرا
لاجل السافل   هو الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية
والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره
لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من
ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن
بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي
لا غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى
منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة

كل متحرك ذي ارادة مستكمل كل لا مستكمل فليس

فهي مستفيده الحال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل ما له حركة بارادة فهو
متوقع احد الاغراض المذكورة يعني معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس
عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري
تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك مستكملة
بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه
شيء لا مدخل له في اختياره الغني الاول يعني لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود
اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود
اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه حسن واجب فيكون الفعل في نفسه على تلك
الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه وهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بامرين وهو ان
حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في اختياره الغني بل المقتضي للاختيار هو
كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى
واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل
يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو
واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ
كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد
والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا يجوز ان تطلب
مخلصا الآن نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق يعني لما بين ان العلل العالية
لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات
الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب
طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي
اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات
مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع
الاحوال تعقل ذلك الفيضان عنها .

وهذا المعنى هو



وهذا المعنى هو عناية
الباري تع بمخلوقاته

وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد **قال**
الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم
يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من
فعل بالارادة ففعله اولى به واذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا
لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل
في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يتنزهه وعدم الاتيان به
يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل
ثبت ان العالي لا يعمل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا
على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك **واقول** ليس المقصود من هذه الفصول
هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض
عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي
الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول
المتفق عليها هذه الثلثة لانها لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس
والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان
متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب
النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست
مما تباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم **قال** الفاضل الشارح
والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا
ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه يستحق الذم كان الزام الشيء على
نفسه فان التالي عين المقدم

ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبيّنه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيد الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق **ش** قال الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا قصده بل قصد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية. ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فيما قصده بيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان تقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة الكلية الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه قوة فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك للسماء يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء

نفعوده تحصل او يقال لكان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية تتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها اتحادا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جوهر السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال وقوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والبتّ وهو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** لا يمكن ان يقال تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي **ش** يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جلب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتغير من مخيل له فيغضب وايضا لان كل

حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو تحرك كائنا عن
العقل العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته او لينال ما يشبهها
ه كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب
مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة
المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك المعشوق
اما ان يكون شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب
ان يحصل بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لتنال ذات
المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال
ما للمتحرك فاما ان تكون تلك الحال الحال التي للمعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم تكن
حاصلة فحصلت بالحركة فحينئذ تكون الحركة لتنال الحال التي للمعشوق او حالا من احواله
والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا
خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك
ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال
ما يشبههما قوله ولو كان للاول لتوقف اذا نال ه اى ولو كان المعشوق ما ينال
بالتحريك ذاته او حاله وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصلا له لكان
لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان تحصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند
حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة
عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان تكون
نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله
بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد
نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كما لو فاز بوجد فيه
شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود
القسمين المذكورين اعني الوقوف

عند النيل او طلب المحال فبقي ان تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال بكماله
ه اى فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل
من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى
نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء
النوبة اليه لا محالة فلنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي
المحفوظ دون الزائل المنصرم قوله فيكون المتشوق متشبها ه فيكون
المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون للمتشوق
بفتح الواو شبيها ما يعني يكون لما اليه يتشوق المحرك هو شبه ما بالامور التي
بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير
الفائض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو يتشبه بالعالي يعني مقصوده
بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان
يترشح عنه الخير حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظة يترشح استعارة لطيفة
وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته
قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع ه يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل
التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال
الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا
يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى
الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئة ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت
معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما هي القوة فيها يعني في السماء
مجرى الفعل بما يلي من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم
الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى
التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل

تنبيه لو كان المتشبه به
واحدا لكان التشبه في جميع

السماوية

السماوية واحدا او مختلفة ولو كان لواحد منها اخرى تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به ونبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا الى جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه والحوامل ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تزيل لتلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب لاختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم المحيط بكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب فانه اوجب قصورا ... فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير فلك القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امور جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كانت اختلاف الحركات قد دللنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة

قال ويحتمل ان يكون بسبب اختلاف حركاتها في اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه صح

المستديرة طبيعية

المستديرة طبيعية وقد مر فساده

وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد ...

قال الشيخ في سائر الكتب ان قوما لما سمعوا انها هم قول الاسكندر الذي يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذاتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلول لانها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان لم يكن ان يحرك الاجرام السماوية حركاتها قصدا ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحرك ذلك الغرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فلتختار الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة

الحركة نفع السافل

تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان
حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فللجرم لم يكن
الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون
على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به
القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير
ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فما لعلة الداعية
الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك
قوله واذا كان كذلك اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما يجتذ وقع الاحلاف
بسبب متقلع على ما يتاخر عن الاختلاف وهو ما يقع تحت الفلك ثم صرح بالمقصود
وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه الاول
به واحدا حمله الشيخ على ان ذلك المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد يلزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها
به بل كان المتشبه به غيره او شيأ مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به واضا
تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون
والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها
بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة
وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وانما يكون
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من
العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استناد
الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار
ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون
لشيء واجبة لذاته لان المنصرم لا يجب العرثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب
ذواتها بل بحسب شيء اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب
شيء اخر لا بحسب ذات الفلك

فان كان استنادها

لا عقلية صرفة وان كان تخيلا لا يخلو عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند
[illegible]
فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء اخر اولى

**زيادة تبصرة**

الان ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه قد تبين مما مر ان تحرك
الفلك انما يخرج بتحركه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى
محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بريا عن القوة لكن الكمال
والتشبه امران يقعان على اشيا مختلفة الحقايق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن هاهنا شيء
ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره
مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت
وجود تلك الاشيا بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل
فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب
اليها منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى
تلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية
واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول للتحريك
بزيه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية
تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة
لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة تلك
الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابعا لانفعال يحصل
لصورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبدائه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة
في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت
الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين
فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال
نفسك خفي قبل ان تعتبر

احوال النفس الفلكية ما اجتهد وبا في الفصل واضح وههنا قد تم الكلام في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان بعد ذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله

تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او للشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض انها ينتهي في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده انما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تتحرك بحركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك غير متناهية



متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان بهذا الاعتبار مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذو كم

اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال المباينة المتحرك الحد الذي حركته عنه انما تقع في زمان الحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس بحركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة المماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكنها لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن

يسمى مفارقا ومتحركا والآن يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما

الذي

الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الانين زمان يكون
المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود
الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد
اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا
مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم صارت راجعة عنها فانها انما
تنتهي الى حد ما ثم ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر
الحدود لان للبيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف والرجوع
يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان
الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي
منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك
الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين
المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار اخر كما مر
وانما وصف المحرك بانه يكون في ان الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده
في ذلك الان واشار الى امكان وجوده في ان بقوله فان الايصال ليس فعل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع في ان ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني بقوله ثم انه يزول عند كونه موصلا
الى قوله لان يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك
القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث
الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه
ما هو بسببه كان محركا وهو الميل فاشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد
الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون
صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الان الذي هو مبدا
ذلك الزمان ولان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان اخر فلا بد
من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الان لا موصلا ولا غير موصل
لامتناع خلوه عن النقيضين

ان يكون موصلا

١٩٥

ان يكون موصلا الان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان
ما يوجد في ان كان لا محالة موجودا في الان الفاصل فكان الاتصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان
الميلين المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر
وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الانين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل
دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان
بين الانين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد
وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وههنا قد تم
الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الانات وفيه اشكال وهو
ان عدم الان يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الان زمانيا والثاني
يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده فيلزم تتالي الانين قال واجاب الشيخ
عنه في الشفا بان يقال قولكم عدم الان اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير
منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال
السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل
عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء
الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا اخر بل هو عين ذلك الان ولا يستحيل
ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة
قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول
الشيء وعدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء
الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في
كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه
كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك
حصول شيء على التدريج بل حصول

خ
معدوم

اشياءً كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض اما يحصل
دفعةً ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول لحصول يكون هو
حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم
الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم
فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حاصلة في زمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس له زمان اللاماسة
طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آنٌ واحد وتبطل الحجة واقول على الوجه
الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في
زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعةً ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست اشياء
عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى الاجزاء اعني قبل عروض القسمة
لا تكون الا اشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء
ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مطابقا لجميع
ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان
شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها
مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا
في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما يكون حاصلا في ذلك الآن
كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان
وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم
الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة
فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس
الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق
على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون

مطلب معنى حصول الشيء على التدريج

١٩٦

للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى
الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل
ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة التي يجب ان يكون السبب
الموصل موجودا فيها لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان
ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان
ليسا من الموجودات التي تحصل في الازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما تكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها
بعد تزييفها في الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على
ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل
هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار
امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعةً ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل
بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه
المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فتكون
لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو
بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي بتلك المسافة
الى حد تنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان
الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة
التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون
اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما
لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين
بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات

بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون
مستنداً الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا
حركة متصلة دائماً سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** انما يجب ان يقال ه هذه الفائدة متصلة
بالفصل المتقدم ذكره وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها
الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من يناز علم
في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع
دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شئ هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا
الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال
صار المتحرك مفارقا ومباينا في آن بل يجب ان يقال صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال
عند كونه موصلا في آن سبقه فان كون الشئ غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان
وما ذكره الشيخ في الشفا ولهوان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة
المباينة باللاماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون
فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج
الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن
ان يقال في تقرير هذه المسئلة **تذنيب** فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوة
عليها قد تقرر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي
التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير
المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا
له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او
العدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ه يريد بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما
فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك



جسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما
يشتمل عليه الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة
عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون لا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا
حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد
الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار
بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول
وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر
من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه
ان تكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر
اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين
مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر التي فرض لا نهاية فيه
وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد
فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان
اعم مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض
جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن
القوى الجسمانية وهو الاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون
التفاوت في التحريكين بالسرعة

والبطؤ وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احديهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا
هي التي لانهايتها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم اورد عليه سوالا
آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على
تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن
الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال
ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رده هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات
التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها
بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السوال فاجاب
بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء
فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في
وقت ما استحال عليها الحكم بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود
فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن
الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان
يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير
متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه
وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة
الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في
الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لامحالة للامتداد جهتان يمكن ان يوصف
ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف
في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون
الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في
جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية



عن الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه
وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة
المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت متلونة للزيادة
والنقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت
الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي
عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك
جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون
احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا ش لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع
كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها
ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا
للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا
فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم
من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية
لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض
بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة ش
وهذه ثانية المقدمات ونقول ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة
اذا حركت جسمها فلا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن
الطبيعة طبيعة لذلك الجسم ولا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة

الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي
في المقدمة الثالثة وهنالك يتبين ان التفاوت لما كان في الحركات القسرية
بسبب القوابل لا غير فهي في الطبيعة بسبب الفواعل لا غير

**مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في
الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق
فانها في الجسم الاكبر اقوى واكبر اذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة
هذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها
متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة

**اشارة** تقول لا يجوز
ان يكون في جسم من الاجسام قوة تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية وذلك
لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو انفرد وليس زيادة جسمه
في القدر بمؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة
لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر
الفصل بقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو
انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر
بمؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة
الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في
الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة
الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة
الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل
لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات
بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو
انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت



في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك
الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية
فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم
مما سبق ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الجهة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال
من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا
لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير
ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها
اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي
اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم ماخذا
من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها
محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل
التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس
النباتية والحيوانية فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها
طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما
يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة
في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل
على مقصوده
خصوص

تذنيب والقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية
وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية ش قد بان فيما مضى وجوب
وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان
الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء
غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى
الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة
للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارق
اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانها تحاوله لتخرج
ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي
مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء
هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها التحريك
السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء
تتحرك عن مفارقة وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا
عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول
ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ش قد تبين في الفصل العاشر
من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية
جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان
ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك
العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل
مبدأ بعيدا اقصى من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر
العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما استشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب
ان كان جسمانيا فهو نفس والا

تحريك النفس تحريك فاعلي

التحريك الفاعلي والغائي

تحريك العقل تحريك غائي

فهو عقل ولا وجه لكونه

فهو عقل ولا وجه لكونهما معا شيئين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك
فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع اعلم انه
يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات
غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك
المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي
والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع
على الاجسام هو هذه الثلثة فقط ش معنى السؤال انه ان جاز ان يكون
المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة
التحريك فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة
في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة
حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي ويفعل بحسب انفعالاتها تلك
ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير
المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدائية وذكر
ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح
بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت
لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج
الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب
ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة
لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى الارادة او ميل طبيعي
او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فتتصل
التجددات في المحرك والحركات

بسبب ما هو فيه ثم يزول لذلك بسبب زوال الدعما هو فيه الثاني هو منطبع فيه

فى المتحرك فاذن لابد من محرك يجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك
انتساب تلك الاحوال الى طبيعته اوقسر ثبت انتسابها الى نفس واما امتناع
كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل فليس
بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيها الا استمرار انفعالاته
وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال يفيض منه تحريكات
نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات
السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع كل التاثير
متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غيره هذا **ش** فيه بيان لكيفية
صدور الاحوال المتجددة فى النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها
عن النفس وهو غنى عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بان محرك
**ش** قد مر فى بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه
به فى جميع السموات واحد وان المعلم الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع
آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان الحركات
السماوية من نفوسها المنطبعة فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان
الحال فى المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك
الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك
قالوا فذلك المحرك الذى لا يتحرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض فرد الشيخ عليهم فى هذا
الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه
صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهى لا
يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين واستنتاجهما والثانى اعترافهم بان النفوس
السماوية تصورات عقلية هى مبادى تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور
العقلى لا يمكن ان يكون لجسم

او قوة جسم لما مر فى النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة
جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هى عقول مفارقة غير متحركة بالذات او بالعرض
ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس
الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع
ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
انما يذهب اليه قوم منهم لا معرفة بتحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ فى كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما
كان ظهر فى زمانه ويتبع عددها عدد المبادى المفارقة والاسكندر يصرح ويقول
فى رسالته التى فى المبادى ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا
وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانها وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود
مبدأ حركته خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه
**ش** يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل
الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول
وتقرير ما فى هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين
فى النمط الرابع فيلزم كما علمت فى النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت فى النمط الاول مركب من هيولى وصورة
فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مولفا عن شيئين او يكون وجود
الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت
فى النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للآخر بل تحتاجان
معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما
معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر
بسيط ليس بجسم ولا بجزء

الى ما هى علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا الا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم

جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا تشك ان
هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في
حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة

تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها

وكواكبها كثيرة العدد ه هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها
على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها
والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي اخر
الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر
فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد
حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام
العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم ايضا الى سيارات والى
ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف
ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير
والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية
وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان تسموها الى كلية تظهر منها حركة واحدة اما بسيطة
او مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية
يحيط بعضها ببعض بحيث يماس

مقعر العالي محدب السافل وتكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو
المحيط بالكل فلك الكواكب الثابتة فانه لما لم يتبين له ان كان يكون الثوابت على افلاك
كثيرة ممكنا و هذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة
على النضد المشهور وان كان ايضا فيه خلاف فالمتاخرون زادوا فلكا اخر غير
مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا
الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات
ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا او بعدا وقربا
من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين
بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في ثخن يشتمل عليها
هو ثخن فلكها الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء
اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره
من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها
واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد
اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع
يقرب من خمسين مما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل
اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه
ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر
فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك اخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل
على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل بماس
محدبها ومقعرها على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا
وفلكا اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز
يماس محدبه سطحين على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا
ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير
رجحان احدهما على الاخر

بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط
والكواكب الستة مركوزة فى تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير
على نقطة والشمس مركوزة فى الخارج المركز وناد والعطارد فلكا اخر
خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال
الممثلات اياه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع
افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين
العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة
اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة
الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
فتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطول
من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات
العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة
والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين
على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات
اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى عدة من الافلاك ينبغى ان تثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
الا ان الاراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل فى عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم
منها فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط
مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه
لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب

وان الكواكب

وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لا بان تخرق
لها اجرام الافلاك وتدرك فى ذلك ببصيرة انك اذا تاملت حال القمر فى حركته
المضاعفة واوجبه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان
فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الثانى وهو معرفة كثرة
النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمى ولذلك قال ويلزمك على اصولك
واعلم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق
الى ان كل كوكب منها مع افلاكه مثل حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعلق
بالكوكب اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان
اولا بقلبه وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب
الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير
تكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات
وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة
اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها
كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها فى وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
واحد وهذا شىء غير محسوس فيما فوق القمر لما القمر فانه لم يكن خفيا الا ترى
فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقت قوس او اجساما موجودة واقعة
بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا فى جميع الاوقات على حالة واحدة فلم يكن له
حركة استدلالية لكن الحكم القطعى فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا
موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغايره عن وضعه الطبيعى
فعدد النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك والكواكب جميعا
والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا او كوكبا شيئا هو
مبدا حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب ويؤكده
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة فى الابداع بصور كمالية



نائرة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان
الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي
لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع
الخرق والالتيام على الاجرام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله
وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قولنا لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان
حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه
في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو
عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه
في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا في اول العقرب بالتقريب والثاني هو
عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري
بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه مرتين ايضا على التساوي
وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير
حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك
والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسرا من ثلثمائة وستين جزءا هي المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك
بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل
معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين فتبقى حركة
مركز التدوير عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع
الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر
جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة
عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة
التي تلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير
على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد
مركز التدوير من الاوج ويكون

ذكر البعد ...



مطلب البعد المضاعف

مطلب الحركة المضاعفة

ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل
بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس
ربع دورة وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف
دورة وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس
نصف دورة استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في
التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في
التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج
المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير
متحركا بالحامل على خلاف التوالي على قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على
التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين
معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل
ضعف سير الشمس عن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر قصاصا
مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل
ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله
اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك
كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب
ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان
المائلة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت
فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال
القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة
وذلك مما يقتضي الحدس ان تكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب
انفسها واذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز
كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى الجهة
يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو

مطلب في كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين



استقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سوى كان الانتقال بالذات او
بالعرض او بهما قال لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحا وللرحى حال
حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا عندهم لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض
البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين
من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت
وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعهما وان كانت في جهتين
متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان
لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة بتوسط
تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد
لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة
كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة
والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض
ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه
بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم
متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد
فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية
على قياس واحد ونعلم انه ليس يجوز ان يقال ما السافل منها معشوقه الخاص
هو ما فوقه ه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول
فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك
بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر
والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق فينقطع
الاحتياج به وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء كما عبر



الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال
هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك
واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
عاشرها العقل المخصوص بالاضافة الى عالم الكون والفساد الذي يسمونه
العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد
الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع
بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل لم يدل على امتناعه
دليل قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها
بالطبع الاول ليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس
الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون
بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هنا
تتوقع منا بيان ذلك كله لك ه وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف
الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاينون
والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة الانواع وكل نوع
منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة
الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاينون والاشكال وذلك المعنى طبيعة
عامة هي كالجنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة قوله فيبقى لك هذا هو الحث على تعرف المبادي
الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد
لبيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه
اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه
لكنا اذا اعتبرنا حال المعلول مع وجود العلة وجدناها الامكان ولما
الوجود والوجوب فبعد

وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي هما معًا فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى الامكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير
واجب مع وجوبه فان كان الملا المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا
مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات
علة لما تحته وللمحوي فيه واما ان يكون المحوي علة لها فهو اشرف واقوى واعظم
منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوجه ولا ممكن قال الفاضل الشارح
هذا الفصل مع فصول خمسة بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول
وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم
عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول
والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على
تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على
امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي
لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوية طريق خاص وهو استلزامه
لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة
احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث
مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته
شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا متعينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان
لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان

مطلب في ان الاجسام والجسمانيات ليست عللا لشيء من الاجسام

مطلب في امتناع كون الاول علة للاجسام

من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معًا لا معية المصاحبة
الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه
المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة
الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا
بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلا في داخل الحاوي لغير يقارن اعتباره
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع
وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال
واجب والا لكان الخلا ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة
للمحوي واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلا ذاتا هي المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي
هو نفي ما يتصور فيه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي
وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط
ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كونه معه
اعني وجود المحوي في هذا الفرض واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي
يفيد وجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى
يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا
فرضنا جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكي الى قوله وجملتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان
القياس استثنائي واما ما ورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع لتمهيد الايراده
متخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله
واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي
وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معًا اشارة الى التالي على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة

مطلب في معنى ان الخلا ممتنع لذاته

ثم انه عاد وجعل الثاني متخصصاً بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان
معه للمحوي له مكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم
عاد الى بيان استثناء الثاني متصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه
اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان مع وجوبه كان الملاء المحوي
واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه
هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي
فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله تشخص المعلول
تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير
كاف في هذا الموضع لانه يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده
فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي
المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا العدم اعتبار معه ثم لو قدرنا انا فرقنا ذلك لصار
البرهان بحسبه مقتضيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي
كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا
والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل
هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول ان رام
احد نظم الفصول فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله
عما تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا
ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير
تقرير التالي للمتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا
يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة
الناسخ والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر
متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم

متقدما والعذر الاول

ما اورد في المتن من

تخلوص

النساخ



متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي
بالزمان يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين
بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين
شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر من حيث ذاتهما والثاني على ملازمة ذاتية
بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون
المحوي علة لما هو فيه اقول لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم
الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي فذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه
الى القسم الاول لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه
ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها
وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد مما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى
واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه
غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة
لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا
منه ان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا
القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم
واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتي وللمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه
على ما تقتضيه صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول هب ان علة
الجسم السماوي غير جسم فلا بد ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي
سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد
يعرض ههنا كما يعرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي موجودا عن علة قبل
وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي اذا كان وجوده يصحب امكان المحوي
اذا كان عن علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد
بوجوده السطح فلا يجب معه

قوله كما مر في النمط الاول
لا بد تخفيف النمط الاول
عند قوله اشارة تجب ان يعلم
ان الجملة التي الصورة جزء منها
وفيه تفصيل ذكر الذي

اشرف واقوى
واعظم منه اعني
الحاوي فغير مذهوب
اليه بوهم
ولا ممكن بهذا
كذا في
نسخة

ما يلزمه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق
تجرد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا
فاما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي
والمحوي وجبا معا عن شيئين قوله تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام العلل السماوية
السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا العلة متقدمة على علة وجود المحوي
فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن
اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم
على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك
من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم
عليتهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد
لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا العلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يكن ان
يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هاهنا بان يكون لعلته تقدم على علة
المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه
اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن
مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما
بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف
القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند
الى العلة الاولى ولا تختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي
شروط تتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب
شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول واذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشيء ما كان اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوي

يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لا اراك تتوهم ان يقال تقدم الحاوي
على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا
عند تشخصه وتجدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع
حصول ذلك التجدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة
على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما
اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها
والمراد من التقدم الذاتي هاهنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع
لان التقدم بالطبع غير متصور هاهنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته
المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم
من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض
متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك
قوله وتنبيه او لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه
قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي
فيكون وجوب الحاوي مع وجوب غير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول
لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت لذاته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون
حال لم يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول بعينه
التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر
الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض لمكان الخلاء بوجه وانما يفرض صحة تجرد
الحاوي عن باطنه ثم تجرد الحاوي لا يسبق على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو
بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم يكن علية
ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية فلم لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان
يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان قوله هذا الوهم هو الوهم المذكور
في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا
معا عن علة واحدة فقد وجبا

التقدم الزماني

المطلوب نخ

القبلية والبعدية

عنهما معًا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبًا فلا يكون مع وجوب
الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبًا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه الاول
هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان للحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود
تخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن
هناك تحدد لشيء ولا امكان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد
فيلزم مع تحديده ان يكون الخلاء محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء
ش هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما ينافيه في اثناء شرح بيان امتناع
كون الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول واحد بعينه
نسبت التقسيم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي تكون كصورته او الجملة
ش اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء
جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ لصورته اي تكون هي كصورته
او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فانا نستلزم امكان الخلاء الحاصل
مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة
فانه لا يتم موجودًا الا مع الجميع تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام
السماوية علل بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما تصدر
افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم
من هيولى وصورة حتى يوجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذًا الصور الجسمية
لا تكون اسبابًا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام
اخر لصور ما تتجدد عليها واعراض ش لما بين امتناع كون كل حاو
من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان
الحكم بان الاجسام السماوية ليست علل بعضها لبعض مما يقبله الاذهان
بسرعة فجعل الشيخ هذا



الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم
الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا
البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته
لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل
فان ما لا يكون موجودًا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه
يكون بها موجودًا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
معًا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع ان علم الباري تعالى بغيره صور
في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معًا واقول اما تعليله المذكور
فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل يجب
ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد
لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معًا واما اذا اختلف
المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها
وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة
الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله
الشيخ نص في النمط السابع على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره
كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردًا
يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئًا واحدًا
فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق
في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية الافعال الصادرة عن
صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان
صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها
بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع

ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال
والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بالاجرام
الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس لما جعلت
خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم
وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا فلذلك صيرت لم تكن نفسا
لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا
لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة
الرابعة ان علة الجسم لا تكون الا علة لجزئيه اعني مادته وصورته
وهذا تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول
قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالآلة لها تعني النفوس انما تصدر
عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما او لا يوجد بهما اشارة
الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات
الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام
عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما
تتجدد عليها واعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام
الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض
الصور كالنار التي تجعل مادة ما جاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض
ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام
مستعدة لقبولها وكذلك تبقى

موجودة بعد انعدامها

موجودة بعد انعدامها فلا يظن انها علة لها وكذلك كالشمس التي تعد الاجسام
للتسخين تبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا
الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول

**هداية وتحصيل** فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة
وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس
ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا
ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة
وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط
احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول
منها جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان تكون الاخر
بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية ثم قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر
ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول
الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة
للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب
الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى العلل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة
احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية
هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث
ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد
وسم الفصل ايضا بالتحصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز
ان يترتب العقليات ترتبها وتبلغ الجسم السماوي عن آخرها لان
لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس

الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي يجب ان يكون الاجرام السماوية متبدئ
في الوجود مع استمرار دائرة في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها
نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات ش هذا الفصل
يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار
العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت
السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود
معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل
الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا
بوجوب توالیها في عليته الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا
من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم
به وبه سخف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون
جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد
من حيثيتين ولا حيثيتين لاختلاف هناك الا ما لكل شيء منها بذاته
امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حال عنده مبدأ لشيء
وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر ولانه معلول فلا مانع ان يكون هو مقوما
من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب
ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر
الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول
الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي

وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني



وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين
بهما يصير سببا للصورة ومادة جسميتين ش اراد ان يبين كيفية صدور
الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها
عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور
الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا
عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين واحد يناقض القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي النظر بل القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا اجري على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد
هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة
الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر
الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة
لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير
مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى
تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما
يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ
الاول لانه واحد من كل جهة وتعالى عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلوله لانه فاذن لم يمكن ان يصدر
عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلوله فهذا وجه
لامتناع اسناد الكثرة الى المبدأ الاول ووجوب اسنادها الى غيره
بالاجمال وبقي ههنا بيان تكثر

كيفية

الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر
عنه شئ واحد وليكن ب فهو في اول المراتب معلولا له ثم من الجائز ان
يصدر عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن
د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا
ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ آخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شئ وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج
سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق
واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا
يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا
فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول
بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن
ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لم يفعل شيئا لم يكن ماهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبرت
الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت

لاوحدها بل مع النظر

الصادر عن الاول هو الوجود و الهوية اللازمة له هي الماهية

الوجود والهوية والامكان والوجوب وتعقل الذات وتعقل المبدأ

لا وحدها بل مع النظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير وهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول وكذلك جاز اتصاف كل واحدة
من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول
لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب
وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحسنها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في
ثانيتها هو الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات
اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها
وهو الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر
الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود
والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما
وان كان المعلول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا الاول والهوية والامكان
يشتركان في انها حال ذلك المعلول فانه من حيث كونه بالقوة والوجود
والتعقل للذات يشتركان في انها حالة المستفادة من مبدائه فهذه
الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى
والثانية يشتركان في انهما حاليه في ذاته والثالثة تتنازعهما بانها حالة
بالقياس الى مبدائه وهذا المراد من قول من ذكر التثنية واذا
تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة
ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجسم سماوي يدل
على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى
ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو
اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على
جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره
لا يكون هو العقل الاول فان

الكثرة فيه لا تبلغ عددًا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد
العقل الاول قوله ولا حيثيتى اختلاف هناك الا امكان لكل شئ منها انه
بذاته امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن الا من
هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية
والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له هى الاربع
التى ذكرها لا غير وقوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده
وبما له من حاله عنده مبدأ لشئ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله
والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبّر عنهما بتعقل المبدأ
الاول ووجوب الوجود اللذين جمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو
افضل حالتيه المذكورتين التى صار بها مبدأ لعقل آخر وقوله وبما له من ذاته
مبدأ لشئ اخر اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين
التى بها صار مبدأ للفلك وقوله ولانه معلول فلا مانع له من ان يكون هو متقوما
من مختلفات اشارة الى امكان تكون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف
الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللاتى
له لا الى ما يكون منه فى اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد
كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب
اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرها
ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفها بالامكان والوجوب تنبيهًا
على استلزامهما الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصورى
منه مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب
للمادة اى ينبغى ان تستند عليّته للعقل الذى تحته الى حالته التى له بالقياس
الى مبدائه وعليته للفلك الذى تحته الى حالته التى له فى ذاته فان ذاته
بالمادة اشبه وكماله الفائض

عليه من مبدائه



عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة وبينا سببها ثم
صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدأ
لجوهر عقلى وبالاخر مبدأ لجوهر جسمانى ثم اشار بقوله ويجوز ان
يكون للاخر تفصيل حاله فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى التى
له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار
مبدأ لهيولى الفلك التى يكون بها الفلك فلكًا بالقوة وبالثانى مبدأ لصورته
التى يكون الفلك بها فلكًا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين
ذاتها وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية
بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من
وجه متاخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود
اقرب الى المبدا فى الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة
فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا
لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكما والتشنيع عليهم وقد شنّع
عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب
الكل الى المبدا الاول وتجعل المراتب شروطًا معدّة لافاضته تعالى وهذه
مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا
فى تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم فى هذه
المسئلة الى الوهن والركاكة

للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي
سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول
لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب علينا ان يفصل فان المجمجة غير لائقة بهذا الموضع اقول
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت
الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من
رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب
في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك وانما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدأين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المجمجة التي
ذكرها ان كانت هي لانه في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى
الشيخ مجمجة في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل
ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح
للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او
امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب
بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة
الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة
على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك
كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من
مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول
يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول
بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء
من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم
من مختلفات وعلى التقدير الثاني

لا يصح ولا مناقضة

مطلب خبط الشيخ في

٢١ ٣ ٤ ٥ ٦

المعلول الاول



عبارة الشفا

لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال
بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل
الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه
يظهر فساد قولهم الجوهر جنس للمحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول
مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي
حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة
والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت
مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ
للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه انا لاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي
يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري
كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية
اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر
الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص
وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا موضع علمي وله نظائر

مطلب في جنسية الجوهر للمحتة

كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البرى من
الامكان لايتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال
علته بالقياس الى مبدائها اعني الطبيعة الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال
المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز
عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل
انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمالا ذلك على
سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح يتحل بما مر

**وهم وتنبيه** وليس اذا قلنا انا لا اختلاف لا يكون الا عن
اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا
ينعكس كليا **ش** تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة
الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل
عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل
وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل
وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك
ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب
الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون
متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم
سماوي **ش** لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان
او غير ذلك كان العقل الاول هو الذي



اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي
كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول
الاجرام السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل
الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح
ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول
كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص
الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا
الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني
هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر
المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن
لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما
توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل
ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة
بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا

**اشارة** فيجب اذن ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولا يكفي ذلك في استقلال لزومها ما لم تقترن بها الصور **ش**
يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ
بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير
وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول
ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه
الهيولى قابلة لجميع انواع التغير

والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة ولكن ليس هناك شي يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يوثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبدأ لما تختلف فيه الصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا للمواد لاجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا تكون وحدها بل المشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط واحد يردها الى واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي تفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا تمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقلاله لزوم المادة ملا تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم ان يكون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود

المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر قوله واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولا بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة

لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين انها ايضا تصدر من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلافات اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة تجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد لامر ما يصير مناسبته لذلك الامر بشي بعينه اولى من مناسبته بشي اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف انما ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافاتها الا الا [الاوضاع] السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توحد العناصر ش يريد ان يشير

الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف
هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز ما تلي جهة
المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة بالصور
وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم
ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي
ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك الاعظم مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت
في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا
فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا
ولكن اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا
من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة
اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك
ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم
ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية ولذا يكتسب سائر
الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود
بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة
اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد
وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل
الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت
طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته تتحفظ باصلح المواضع
لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث
السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر
وهو ان يكون هذه المادة التي تحرك بالشركة تفيض اليها من الاجرام
السماوية اما عن اربعة اجرام





واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها الصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض
عن جسم واحد وان يكون هناك نسب توجب انقساما من الاسباب
المضية علينا فوكله وجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية
ومن امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها
وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي
الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات
التي هي مبادي التركيبات فذكر انها لنا تجب بسببين احدهما نسب
العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب
فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط
الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن واصعاده وبسبب
التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج عن موضعه
لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيات الفائضة
على الطبائع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور
تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور
بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة
لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية
فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة
عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس نفسها لانها ليست منبعثة عن
السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيات المذكورة
التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال عنها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين السببين تحدث الامتزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها
وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المغذية والنفوس النباتية والحيوانية
والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس

عليها من العقل الفعّال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند
الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى استكمالها
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فهذه الجملة وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تأمّلك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها
من طريق البرهان **ش** يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا
من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط
كثيرة محتاجا لحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجا
الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية
وبما يليها من الاجسام التي تعدّها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر
المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها
ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان
كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السمائيات يقتضي اعترافهم بان السمائيات
صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال
وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد
جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك ما لا ابوا عنه
اليه **والجواب** ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي
شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط
استندت اليه وما لم تستجمعها استندت الى غيره ومنها انهم لما
حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور
انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى
المبدأ الاول وعللوا الاختلاف



بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله
ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة
عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال
اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه
الكثرة اليه **واقول** هذا الجواب ليس مرضيا على اصولهم اذ لا فرق عندهم
بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة
عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط **والجواب** الصحيح ان يقال
صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير
منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه لكون
الفاعل بحيث يمكن ان تصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب
لتعيّن كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة
به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات
غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات
متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على
امثال تلك الحيثيات **ومنها** ان اسناد الحوادث الى الاحوال
السمائية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل
الاسباب دفعة او يستند شيء منها الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان
عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

## النمط السابع في التجريد

**ش** يريد ان يبين في
هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع
ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة
العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية
والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا
لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في

مع تعقلها اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك
من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد
الجسمانية

**تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ
النفس الناطقة ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية
غير منطبعة في شيء تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون
آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل انما يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية ❊ لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود
بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه فمراتب البدو بعد
المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس
من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك
الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى
المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود
اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاول الحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية
باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس
الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد
المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا الا انفعاليا كما كانت العقول
في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى
المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر
ان الشرف اعني البراءة من القوة مرتب في صنفي المراتب على التناقص منه من الجانبين
الى الهيولى التي وجودها ليس الا

كونها بالقوة

كونها بالقوة فهي نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة
وما فوقها **اقول** ولما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود
اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها
وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها
الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك
واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله
التي هي موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها
التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله انما هي ذات آلة بالجسم
الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها
المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها
تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا
برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي
واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده
حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس
لما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان
فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعدم صلوحه
ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه
حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل

**تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت
بآلتها لكان لا يعرض كلال الآلة كلالا البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة ولكن ليس

العاقلة ... وليس لكن

يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الاختلال والقوة
العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد ولبس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة
كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج
وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعله بنفسه وليس ذلك
دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد فلا يشغله غيره ولا يحتاج البدل
على ان له فعلا بنفسه ته التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه
جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذه الفصول بالتبصرة دون التنبيه
تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة
بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر لامامه انما تكون
في نسبته الى العمي اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد
استبصاره بغيره فعند اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال
للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها
الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا
عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها
وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون
النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح
الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها
بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واخرة في هذا الفصل وهي استثنائية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالالات وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله
لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان
تعقل النفس بالالات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض
لها في تعقلها كلال وذلك

بان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس
والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها
وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل
للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة
عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون
اقتداره على الفعل اتم واقوى والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه
في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين
اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاشياء المحسوسات دون الوجه الاخير
فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه
فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض
هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن
ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل
هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد
توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس
تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة
دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة
دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو
غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على
كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر
في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر
الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل

في زمان الكهولة واقعا فيما بين على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول
كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونها
وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع
العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول
القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول
واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص وكذلك تزيد تلك الكمالات
وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتنصة بالآلات
المختلفة الاحوال لاختلفت اختلالاتها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس
الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة
فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة
التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه
يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للمجادلين فان
الاقناعات العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق
هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل
التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات زيادة تبصرة
تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا
اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في تلك الحال غير مشعور به
كالرائحة الضعيفة اثر القوية يقال خرجت في اثر فلان بكسر
الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل وخصوصا
الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى

البدنية

البدنية باسرها وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس
فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتأثر
الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة
والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فهو هذه
الفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألف
موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى
في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن
حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد
عن الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف
هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره
ان يقال العاقلة قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانما تكلها كثرة
الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف
ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف
البدنية وانما قال قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا
كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها
ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها
دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال والاعتراض
الفاضل بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ
لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف
غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء فانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه
زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل
في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة

لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانه لا آلات لها الى آلاتها و ادراكاتها
ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ ش
هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة
هى ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شئ لا يمكن ان
يتوسط الة بينه وبين ذلك الشئ وتتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه
الحجة وهى قولنا كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته
ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور
وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلتها
والنتيجة قولنا فليست القوة العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها منع بما
مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام
من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها
ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى
الجسمانية المدركة بادراك كل شئ زيادة تبصرة لو كانت القوة
العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت
لا تعقله البتة هذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب
وهى مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة
المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة
لحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بالة كان لحصولها فى آلته وهذان حاضر
بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة
الا بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها
فى افعالها وهذا مما تقدم بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة مادية كتغاير
الاشخاص المتحدة بالنوع او غير
مادية كتغاير الانواع

مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد
البعض عنه وذلك الشئ اما مادى كتغاير الانسان الجزئى للانسان من حيث
هو طبيعة او غير مادى كتغاير الانسان الكلى للانسان من حيث هو طبيعة
ويتبين بذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد
وما يجرى مجراها على ما تبين فى النمط السادس واذا تقدم هذا
فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهى قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له فى وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال
قسم اخر تصير به المنفصلة حقيقية وهو ان تكون تعقل العاقل لذلك
الجسم فى وقت دون وقت فالشيخ انما ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة
المذكورة قوله لانها انما تعقل لحصول صورة المتعقل لها ش وهذه
اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها ولنا اوردها لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما
لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لها ش متصلة
اخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها تجدد الصورة
اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية ش اشارة الى المقدمة
الثالثة وهى كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل
لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته ايضا ش اشارة الى المقدمة
الثانية وقوله ولان حصولها متجدد فهى غير الصورة التى لم تزل له فى مادته
للمادية بالعدد ش اشارة الى تغاير الصورتين اعنى صورتى الالة المتجددة
عند التعقل والمستمرة الوجود حالتى التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم
للتالى المذكور وقوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكتنفة باعراض
باعيانها صورتان اثنتان معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة
باكتنافها اعراض باعيانها لان الاعراض

المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق فساد
هذا ه اشارة الى ما مرّ فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى
المقتضى لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان
العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله
فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لالتها تكون الصورة
للشئ الذى فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها
دائما ه اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك
المقارنة توجب التعقل دائما او لا تحتمل التعقل اصلا ه انتاج لاستلزام
مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة وقوله
وليس ولا واحد من الامرين بصحيح ه استثنا النقيض التالى بنفى قسمى المنفصلة
معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن
المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل
الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها
قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة
فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثلا للبياض فى تمام
الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما
عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء
الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى
جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا نعود ايضا اليه
فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ فى نفسه دون
عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظ الماهية من لفظ ما هو فان
الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست بمساوية

مطلب اشتقاق لفظ الماهية

السماء المحسوسة المقارنة



للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد
كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة
كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام
الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان
كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
واما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر
ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة
بكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فى محل
فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها
والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة
الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا
للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هى عرض قائم بنفس ما لم تكن
ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت فى العقل مطابقة
لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها
اجتماع صورتين متماثلتين فى محلها لان احديهما حالة فى العاقلة والاخرى
محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير
ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل
فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير
مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا
لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى حالة فى محلها فقط
قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشئ بأحد الشيئين
المتقاربين دون الآخر غير معقول

المتقارنين

الصورتين خ

وبع ذلك فالمحال المذكور بان بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين بالماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حال المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة

تكملة لهذه الاشارات وإعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته

ش لما فرغ عن اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقتها للبدن ولذلك سمى الفصل بتكملة الفصول وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه ش هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان توجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان

يفسد كان قبل



يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات

قوله والاعراض وجودها في موضوعها فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعها فلم يجتمع فيها تركيب ش هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته

قوله واذا كان كذلك لم يكن لمثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها ش اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية الباقية معها لانها تابعة لصورتها

٥ والجواب ان هيولى النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوة لعرض بانفرادها

او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها
هذا خلف وان لم تكن ذات فعل بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها
او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها
على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها
كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجوداً وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة
اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها
عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستنداً الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول
الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس
وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس
عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا
مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى
جزئي للجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضاً مركبة من مادة وصورة
ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما
والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث
عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضاً عنه مع وقوع الفساد
وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط
عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما
هو مباين القوابل له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا
لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال
وجود السواد مقترناً به وكذلك في امكان الفساد وكذلك يمتنع كون الشيء
محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من
حيث هي مباينة له ولا لامكان فساده اصلا بل انما كان [illegible] هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس

محلا لامكان و

تركيب النفس من الجنس والفصل



محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعاً محصلا ولم يكن
وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس تحدث
بحسب استعداده وتهيؤه لذلك مبدأ الصورة المقارنة المقومة اياه على
وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث
ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن محلا لامكان حدوث
النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة
به وزال لذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ
من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث
النفس من حيث هي صورة ما او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس
بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه
كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب
استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب
استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدائه ذلك وما الفرق بين الامرين
قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول
بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه
فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما
من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار
هو هي لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة
بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات
فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الاول عند المشائين
من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها
فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر
العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في
كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد

تعقل الجوهر صورة عقلية

في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
ذلك الكتاب بتقرير مذهبهم في المبدء والمعاد حسب ما اشترطه في صدر
تصنيفه ثم انه نبّه على فساد هذا المذهب بقوله ولنفرض الجوهر
العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ
موجود كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ
او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك آ بطل على انه حال له او على انه ذاته
فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر
على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب
لا بسيط ❁ زيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون
كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا
آخر ويلزم ما تقدم ذكره ❁ معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه
انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد
الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عند ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقض
مذهبهم فان بقي آ وصار مع ذلك ب كان معنى القول باتحاد العاقل بالمعقول
قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين
احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا وهم آخر وتنبيه
وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا آخر فانما
تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل
الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد
والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء
بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا وقد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوه
اتصالا واحدا به تجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل

المستفاد حين ما يتصور

المستفاد حين ما يتصور به قائمة ❁ هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة
عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحاده بالعقل المستفاد الذي
اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل
الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات
التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا
اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزم على سبيل الانفراد بل انما
لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قائمة
بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات
العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني
عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه
ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول ❁ الحشف اردأ التمر ويقال للضرع
البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان لجماعة
من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة
اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال
الى حال اخرى ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على
انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول ❁
لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي
وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه
هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر وبين ان هذا القول
ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة

الحقيقي

شئ شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف
اليه شئ اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض وما بالقوة
ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ اخر الى الشئ الصائر فيتركب المصير
اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد
هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا
فصار هو وحده واحدا اخر وذكر ان القول شعرى غير معقول وانما نسبه
الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا
ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين
موجودا فهما امران متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل انه كان
المعدوم قبل وحدث شئ اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال
ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجرى
هذا المجرى ش تقريره ان ههنا امرين احدهما كان قبل الاتحاد والاخر
حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك
الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون
احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما
اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر
المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم
الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ اخر او لم يحدث
اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سوا احدث بعد
عدمه شئ اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة
في أن وهي المصدرية الكائنة مع لفظة



كان فاعلا الكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير
عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح للمختير في تطبيق هذه العبارة
على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا
معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد
بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجرى
هذا المجرى تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
بانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ اخر ش
لما ابطل هذا المذهب صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بالجلايا فان ذلك
هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ
والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور
المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية
قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة
السماء من السماء ويجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود
من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود
من الكل على الوجه الثاني ش لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر
العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية
على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علل الوجود
الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا اخترعه ثم اخرجه الى ذلك
وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى
الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه
كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي متصور لموجود الصورة
في الاعيان او غير موجود بها

بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره
ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان
يكون كذلك من ذاته ● هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين
وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل
انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب
عقلي هو العقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل
من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل
من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية
وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود
والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من
غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته
نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا اخر
لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط
الثالث ● **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته
بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده
ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من
عنده طولا وعرضا ● لما تقرر ان علم الاول تعالى بذاته اشار الى العالم
بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته
على ما حقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده اعني المعلول الاول من حيث
هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم
بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها
وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوب
ويعقل سائر الاشياء بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية
النازلة من عنده لا طولا كسلسلة

المعلولات المترتبة



المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي لا تتناهى في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع
ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه
بالنسبة اليه تعالى ● **اشارة** ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته
هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي
هو نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسبات ● للادراك
اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال لما المدرك واعتبار من
حيث هو حال لما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه
بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما
اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا
لان هذا مفيد وجوده وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس
فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان
العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام
بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين
من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي
علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم
بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان افضل الادراكات في ذواتها
ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة
تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون
الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر
العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن

من ذواتها المعلولة الاول لما كان يعقل الاول لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية
باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول
اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها
وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لا تخرجها من القوة الى الفعل عقل
متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب
استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان
بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها متبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى
العلم بما يشابهه وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات
وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود تعالى يعقل كل شيء فليس واحدا
حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة
في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة
او غير مباينة لا تثلم الوحدة فالاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية
ذاته تعالى ش تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك
على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على
كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان
ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته وتعقله
الكثرة اللازمة معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه

مترتبة ترتب المعلول



مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلولات عن العلة
ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي
وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد
وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه
وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول
بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه
تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات تحرزا من التزام هذه
المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض
لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت التفصي عن هذه المضايق
وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد في رخصة ان لا
اشير في هذه المواضع الى شيء من ذلك فاشير اليه اشارة خفية
يلوح منها الحق لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر
من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل

ذلك الشيء كذلك يعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات ذاتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدر هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة

من غير لزوم محال

من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرته بما فيه كفاية لكن الاختصار ههنا على هذا الايماء اولى

اشارة

الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل الكسوف ومعه وبعده

يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كل من الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان

تعقل الاشيا الجزئية

الادراك الزماني

تعقل الاول ذاته

احاطته بجميع الاشيا الكلية والجزئية

يقول الفوقاني دقيق كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم فلد طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما جرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما جرى مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة

واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الحاصلة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في انفسها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء

تجوّيزنيا

انما تجب باسبابها



انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع الضايع قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين القمر في موضع كذا الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره وهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض

وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل

قوله ومنها ان يكون الشيء

القمر

قسمة الصفات

قادرًا على تحريك جسمٍ ما لو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر
على تحريكه فاستحال هو اذًا عن صفته ولكن من غير تغيّر في ذاته بل في
اضافته فان كونه قادرًا صفة له واحدة تلحقها اضافة الى امر كلّي
من تحريك الاجسام بحالٍ ما مثلا لزوما اوّليًا ذاتيًا ويدخل في ذلك
زيدٌ وعمروٌ وحجارةٌ وشجرٌ دخولًا ثانيًا فانه ليس كونه قادرًا متعلقًا
به الاضافات المتعينة تعلقًا الا بعينه فانه لو لم يكن زيدٌ اصلا في الامكان
ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدًا ما ضرّ ذلك في كونه قادرًا على التحريك
فاذًا اصل كونه قادرًا لا يتغيّر بتغيّر احوال المقدور عليها من الاشياء
بل انما يتغيّر الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله
وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقرّرة في الموصوف المقتضية
لاضافته الى شيءٍ من خارج التي لا تتغيّر بتغيّر ذلك الشيء الخارج وان كانت
تتغيّر اضافته الى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئةٌ ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافًا الى
مقدورٍ عليه ولا تتغيّر بتغيّر المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد
لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيدٍ ولكن يتغيّر اضافته تلك
فانه حينئذ لا يكون قادرًا على تحريك زيد وان كان قادرًا في ذاته والسبب
في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلّي لزومًا اوّليًا ذاتيًا والى
الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزومًا ثانيًا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي
والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغيّر فلاجل ذلك لا يتطرّق
التغيّر الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغيّر ولتغيّرها تتغيّر الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاوّل لانه صفة
متقرّرة ذات اضافة والاوّل متقرّرة عارية عن الاضافة قوله
ومنها مثل ان يكون الشيء عالمًا بان شيئًا ليس ثم يحدث الشيء فيصير
عالمًا بان الشيء ايس فيتغير الاضافة

والصفة المضافة معا

القدرة

القدرة تستلزم الاضافة



والصفة المضافة معًا فان كونه عالمًا بشيءٍ ما تختص الاضافة به حتى انه اذا
كان عالمًا بمعنى كلّي لم يكف ذلك بان يكون عالمًا بجزئي جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة علمًا مستأنفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجدّدة
لها اضافة متجدّدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
لا كما كان في كونه قادرًا بهيئة واحدة اضافات شتّى فهذا اذا اختلف حال
المضاف اليه من غير عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي
له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها
تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة
المتقرّرة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي تتغيّر
بتغيّر ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقرّرة في العالم مقتضية
لاضافته الى معلومه وتتغيّر بتغيّر المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار
يتغيّر علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة
الى معلومه المعيّن ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاوّل بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اوّلًا وبسببه بالمقدور الجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم وتجدّد فتعلق
بذلك الجزئي تعلقًا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده
العلم بكون الانسان جسمًا ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون
الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة
مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان
جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها في الاضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا للتغير لم
يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث
واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز

تعلق القدرة بالمقدور الكلي والجزئي

في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ﴿ش﴾ لما فرغ من احكام الصفات
اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل
صفاته المتقررة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة
التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل الاضافة اللازمة لصفاته المتقررة
التي لا تتغير بتغير الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة
لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير
فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة
وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجود
عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس
بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليس مما يتعلق بها الموصوف
ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس لا وقوع
الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له تحت ما عرضت الاضافة له
نكتة كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا او عالما هو كونك
في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو
حال مضافة لا ذو اضافة محضة ﴿ش﴾ اشارة الى الصنف الثاني
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تذنيب فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ﴿ش﴾
هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا الواجب
الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم
الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع
للتغير فلا يجوز ان يتبدل

مطلب في امتناع تبدل الصفات

مطلب في جواز تبدل الاضافة اللازمة البعيدة

مطلب علم الواجب بالجزئيات ليس بزماني



التغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم
يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض
الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن الحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما
به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي
بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم
ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام
فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالات جسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة
اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا
الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا
يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل
على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب
ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه
قدرة الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون
كما علمت ﴿ش﴾ هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان
جميع صور الموجودات الكلية

والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول
الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود
الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها ولاخراج ما فيها بالقوة
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين
تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور
في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر
ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها
موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد
الاول بوسط او غير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول
الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب

**اشارة** فالعناية هي
احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن
النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق
المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق
فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير
في الكل ❦ هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر
وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر
ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات
المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام

الموجود في تلك



الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع
وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور
ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير
المراد

**اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن
ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات
الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري
الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق
النار فانها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون
بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك
الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث
يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك
ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتادى احوالها واحوال
الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطا عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط
هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا تغني غناءها او تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات
عارض خطا وغلبة هيجان ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات
اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانها مثلا مرضي به بالعرض

❦ لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان
البحث عن كيفية وقوع الشر

ماهية الشر

فی قضائه تعالی من المباحث المتعلقة بذلک اراد ان یشیر الیه ویجب
ان یحقق ماهیة الشر قبل الخوض فی المطلوب فاقول الشر
یطلق علی امور عدمیة من حیث هی غیر موثرة کفقدان کل شیء ما من شانه
ان یکون له مثل الموت والفقر والجهل وعلی امور وجودیة کذلک
کوجود ما یقتضی منع المتوجه الی کمال عن الوصول الیه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب الذی یمنع القصار عن فعله وکالافعال المذمومة مثل
الظلم والزنا وکالاخلاق الردیة مثل الجبن والبخل وکالآلام والغموم
وغیر ذلک واذا تاملنا فی جمیع ذلک وجدنا البرد فی نفسه من حیث هو
کیفیة ما او بالقیاس الی علته الموجبة له لیس بشر بل هو کمال من الکمالات
انما هو شر بالقیاس الی الثمار لافساده لامزجتها فالشر بالذات هو فقدان
الثمار کمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلک
وکذلک السحاب وایضا الظلم والزنا لیسا من حیث هما امران یصدران عن
قوتین کالغضبیة والشهویة مثلا بشر بل هما من تلک الحیثیة کمالات
لتینک القوتین انما یکونان شرا بالقیاس الی المظلوم او الی السیاسة
المدنیة او الی النفس الناطقة الضعیفة عن ضبط قوتیه الحیوانیتین
فالشر بالذات هو فقدان احد تلک الاشیاء کمالا وانما الحق علی اسبابه
بالعرض لتادیه الی ذلک وکذلک القول فی الاخلاق التی هی مبادیها
وکذلک الآلام فانها لیست بشرور من حیث هی ادراکات لامور
ولا من حیث وجود تلک الامور فی انفسها او صدورها عن عللها
انما هی شرور بالقیاس الی المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه
ان یتصل فاذن قد حصل من ذلک ان الشر هی ماهیته عدم وجود
او عدم کمال لموجود من حیث ذلک العدم غیر لائق به او غیر مؤثر
عنده وان الموجودات لیست من حیث هی موجودات بشرور انما هی
شرور بالقیاس الی الاشیاء العادمة

کالاتها لا لذواتها

کالاتها لا لذواتها بل لکونها مؤدیة الی تلک الاعدام فالشرور امور اضافیة مقیسة
الی افراد اشخاص معینة واما فی انفسها وبالقیاس الی الکل فلا اصلا ونعود
بعد تقریر هذا المعنی الی الشرح فنقول الاشیاء بحسب اعتبار وجود
الشیء وعدمه تنقسم الی ما لا شر فیه اصلا والی ما فیه ما هو شر وما لیس بشر
اصلا والقسم الثانی ینقسم الی ما یغلب فیه ما لیس بشر علی ما هو شر
والی ما یتساویان فیه والی ما یغلب فیه ما هو شر وهذه خمسة اقسام
الاول ما لا شر فیه اصلا وهو موجود فان الموجودات التی لا تشتمل علی امر
ما بالقوة کالعقول لا شر فیها اصلا والثانی ما یغلب فیه ما لیس بشر علی ما
هو شر وهو ایضا موجود فان الموجودات التی لا یمکن ان تکون علی کمالاتها
اللائقة بها الا وتکون بحیث یعرض منها عند ملاقاتها لما یخالفها ضرر فلک
المخالف عن کماله کالنار فانها لا یمکن ان تکون بالغة فی الحرارة الا وتکون
بحیث یعرض منها تفریق اجزاء بعض المرکبات بالاحراق تکون لا محالة
من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات تکون من شانها
الاحالة والاستحالة والکون والفساد وهی قلیلة بالقیاس الی الکل
ووقوع التقاوم المقتضی لصیرورة البعض ممنوعا عن کماله ایضا
فیها قلیل نادر لا یقع الا فی اجزاء العناصر وبعض المرکبات وفی بعض
الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقیة التی یغلب الشر فیها او یتساوی
ما لیس بشر فغیر موجود لان الموجودات الحقیقیة والاضافیة فی الموجودات
لا محالة تکون اکثر من الاعدام الاضافیة الحاصلة علی الوجه المذکور
والشیخ اشار الی القسمین الاولین بقوله الامور الممکنة فی الوجود الی قوله
ومصادمات المتحرکات والی الثلثة الباقیة بقوله وفی القسمة امور شریة
اما علی الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج علی وجود الاولین بقوله واذا
کان الجود الی قوله واوقات اقل منها وقات السلامة واورد من الامثلة
الالم والاذی الحاصلین للحیوانات

جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان
بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين
ونضرته في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الرديئة فان هذه الاشياء
هي معظم ما ينسب الى الشرور ذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى
المذكورة المختلفة الافعال لا تغني غناءها الا ان تكون بحيث يعرض لها
عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة
لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم
خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا
البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول
بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم
على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب
ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فينتهون على ان الصادر منه ليس بشر بان صدور الخير الكثير
الكثير المستلزم للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون
الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على
اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان اراد وحمل العدم على الشر
فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق موقوف
بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم
تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشر
الذي يعبر عند الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم
ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض
ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها

وظاهر ان هذا البحث



وظاهر ان هذا البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية
ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء
ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وطال الكلام في بيان
ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهي تقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر
ان الفلاسفة لا يتخلصون عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول من يقول لم خلق
الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل
الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة الى ايراد
جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة
حال البالغ في الصحة وحال من ليس فيها بالغ وحال القبيح والمسقام والسقيم
والاولان بنالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا
او بلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل
والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك
لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان
كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل
السلامة ونيل حظ تام من خيرات الاجلة واخر كالمسقام والسقيم
هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة
ه لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه
ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية
وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الاجلتين
وكان الغالب على الناس بحسب

النظر الظاهر اصيرا ذ ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل
وطاعتنا الشهوة والغضب تسبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء الاستما
في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين
اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين
فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي
هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه
الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغائبتين او في القبح والمرض الغائبين
او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن
الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على
ما يجي بيانه وهو معنى قوله واحسن كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في
الاخرة يقال هو عرضة الشي وعرضة للشي اذا كان منتصبا لان يتعرض
ذلك الشي لغيره وباقي عباراته ظاهرة تنبيه لا يفقعن عندك
ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يفقعن عندك انها لا تنال اصلا الا باستكمال
في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يفقعن عندك ان تفاريق
الخطايا باتكة لعصمة النجاة يريد تقرير كون الشقاوة الابدية
مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة
والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به لئلا يسقط
وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض
للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص
الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن اهل
الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وسيستمع لهذا
فصل بيان ذا دال على انما



عدا اهلها اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما
قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز وعلا ورحمتي وسعت كل شي
فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص تمامها
باهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن
ان يبرا القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه
ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما
هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجارية فاذا
برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والما غير الماء
وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا
وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك ايضا
تقول فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه
الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان
يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب
من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف
موجودا في الاسباب التي تثبت فيمتنع في الاكثر والتصديق تاكيد
للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض مقتضى التخويف في الاعتبار
تركب الخطايا واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هنالك الا
جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة
كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزو لاجل الكل
فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بنوا اما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن
حديث افعال يقال انها من الظلم

وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات
الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة
التي جمع عليها ارباب المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين واذا حققت الحقائق فلنلتفت الى الواجبات دون الشبهات
وانت عرفت اصناف المقدمات في موضعها تقرير هذا السوال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها
في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر
عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه
القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن الى قوله ولا امتنع وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا
النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية
الراسخة فيها وكانها تكون من لوازم ذاتها وهو نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد
لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على
بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدا
له من خارج فحديث اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا
لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه
كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
اي ليس بشر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اك



الاشخاص والابقاء ذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتض
لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا
بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه
ولا يلتفت لغيبة الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة
الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن
بان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور
وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة
انما يقررون ذلك على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على
الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعد
والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته
وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك على ما يبنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور
ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص
الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب الوجود
عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما
اولا فلانه مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب
لجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا
يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي
على قول الحكماء لانهم يكونون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر
من الناجين وكان غرضهم تمشية

قوله بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة
مايقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ماذهب
اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
بخلاف القول بالقدر على ماذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والجواب الذي ذكره الشيخ
موافقا لاصولهم لان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن
وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر
والتعليل صحيح على ماذكره الشيخ وهو لاينافي كونه من القدر لان جميع مافي
القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلم يكن للتخويف اثر كان
التعليل به باطلا على ماذكره الفاضل الشارح وعلى الثاني ان الشيخ لا
يريد تمشية قواعد متكلمي الملتين على ماصرح به بل يريد تمشية
ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم
بان اهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا
الحكم

## النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد
منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال
وهم وتنبيه انه قد يسبق الى اوهام العامية ان اللذات القوية
المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات
غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له
اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور
تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس
كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الموهمة

وقد يعرض مطعوم

وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة
للحشمة فتكون مراعاة الحشمة اثر والذ لا محالة هنالك من المنكوح
والمطعوم واذا اعترض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون
موضعه اثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك فان كبير النفس
يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر
هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم
الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقع من لذة الحمد ولو
بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة
مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم
من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه
وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها
وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما قولك في العقلية العطب الهلاك اقتحم اي دخل من غير
روية الدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة
هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس
الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية
فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من
الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو
كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية
ومنها ان لذة الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم
يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه

فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع علمه العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حيث يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هي كل ما يؤثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على كثرة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي

**تذنيب** فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو جعلنا على حالة لا ناكل ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها

القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون ان السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما

مطلب في سعادة النفس بعد الموت

وما فوقها وبين حال الانعام

فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بينهما في الماهية

**تنبيه**

ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة

يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فعلق الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا يعني المقتبسين

مطلب اللذة

مطلب الالم

مطلب الفرق بين النيل والادراك

الى الغير هما حصول شئ لما من شانه ان يكون ذلك الشئ له اى حصول شئ يناسب
شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول
يقتضى لا محالة تبرأة ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار فقط كمال
وباعتبار كونه موثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر
ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشئ قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص
بالجهة التى هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة وما يقابلها ماهية
الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع
قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ لعمر
وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك
المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلانا ندرك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما فى الالم
فلان العدم لا يحس به فان فسّروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها
والكمال ايضاً ان فسّروه بحصول شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى
قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل
كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف
واقول ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه
الشكوك قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس الخ
مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى
الذى لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة
الى القوى الثلثة التى تتعلق الافعال الارادية بها اعنى الشهوة
والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار
الحق تارة وباعتبار الجميل

مطلب فى الفرق بين الخير والكمال

مطلب فى تعريف اللذة والالم

نظر فى تعريفهما

مطلب فى الخير والشر



ان الحق خير عند كون العاقل ما بلا عافونه بالقياس الى قوته النظرية
والجميل خير عند كونه متصرفاً فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد
بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة
سائر القوى وهى التى تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى واما
العقلى الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو
الكمال الذى يختص به ويحوه باستعداده الاول اه اراد الفرق بين الخير
والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك
الشئ باستعداده الاول والشئ لا يقصد شيئاً ولا يميل اليه الا اذا كان موثراً
بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثراً كما مر
واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما
يطرأ على الآخر ولا يكون الشئ الذى يحوه ذلك الشئ باستعداده الثانى
خيراً بالقياس الى ذاته بل يكون خيراً بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ
كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعده
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل
الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال المقيد
بقيدينا الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون
ذكر احدهما مغنياً عن ذكر الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين
بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك اه لما فرغ عن ذكر تلخيص معنى اللذة
ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود
كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا
النمط مبنى عليه وهم وتنبيه ولعل ظاناً يظن ان من
الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة
فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط
كان حصول وشعور جميعاً ولعل المحسوس

مطلب فى الفرق بين الخير والكمال

متعلق اللذة

اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى
الحالة الطبيعية مفاجأة غير خفى التدريج لذة عظيمة ه الوصب المرض
الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثؤوب
الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاجأة الاخذ على غرة والغرض من
الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة
وهو الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على ان مع التجدد
المقتضى للادراك لذيذ جدا ه تنبيه واللذيذ قد يصل
فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن ان لا يشتهى اشتهائه انما
وليس ذلك طعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر
به الحس من حيث هو خير ه تنبيه اذا اردنا ان نستظهر
فى البيان مع غنى عما سلف اذا الطف تمته زدنا فقلنا ان اللذة هو ادراك
كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فاما اذا المدركين سالما فارغا
امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو
واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكلاهما اذا زال
ما بهما عادت لذته وشهوته وتاذى بما خرما هو الان يكرهه ه عاف
الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن
ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا مضاد
للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشواغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق
المريض الحلاوة والباقى ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب
المولم وتكون القوة الدراكة ساقطة كما فى قرب الموت من المرض او معوقة [illegible] فاذا انتعشت



القوة او زال العائق عظم الالم ه هو ظاهر تنبيه انه قد
يصح اثبات لذة ما يقينيا ولكن لذا لم يرتفع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا
تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح شوقا اذى يقينيا ولكن لذا لم يرتفع المعنى
المسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال
العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام
عند الحمية ه يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو
ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات
بحدودها العقلية لا تقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل
مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر
ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة
يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وبما يلزمه المقاساة والشيخ استعمل لفظة
الذوق مهنا فى جميع اللذات ولم يعتبر عنه بنيل اللذة والاحساس باللذة
لان ذلك يقتضى تكرر [illegible] الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل فى معنى
اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو كمال يحصل للمدرك وهو
بالقياس اليه خير ثم لا يشك فى ان الكمالات وادراكها متفاوتة فكمال الشهوة
مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع
مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم
ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية
شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف بهيئة ما يرجوه
او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل
فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا

انا الذوق نيل اللذة العقلية

عن الشوب مبتدأً فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات فهذا هو
الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله وعدد تفاصيل العقلي
لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق
الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين ﴿ يريد
اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة
مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل
لمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها
اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق
بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت
ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب
خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان وكذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها
ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور
غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوة الباطنة
كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره وكذلك
في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات متفاوتة تتبعها
لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق
الاول بقدر ما يستطيع فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره
ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة
اعني الوجود كله



اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه
لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على
الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا
الكمال وللحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية
ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن
حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان
العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي
والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك
العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد
تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها
غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة
في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تتكثر بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة
التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال
والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة
لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
ونسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما
قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف
كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر
من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع
مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد
ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عندنا الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملائم لم ليس
وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم

انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا
البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان
على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم
قال وما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها
لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت
ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة
قول بكون الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله والجواب انهم لم
يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي
عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك
بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه
حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في صورة لا توصف بها فعلموا
انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا
بوجوده للعقل فان نوقش مناقشة في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه
بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك
فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه
العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح تنبيه
الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وفي عوائقه ولم تشتق الى الكمال
المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب
ذلك بعض ما نبهت عليه ش يريد ان ينبه على حل اشكال يرد
في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة

تشتاق الى كمالاتها



تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات
لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل
المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق
وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات
وما لم يتقبل عليها المتجدد ومنها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها
فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها تنبيه واعلم ان هذه
الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس لمجاورة البدن ان
تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالامر متمكن كان
عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل
لمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية
ش يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي
اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه
وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة تنبيه
ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي
يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول
ولا يدوم بها التعذب ش يريد بيان مراتب الاشقياء وتقديم لذلك
مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه
اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وفي اسباب النقصان وكل واحد
منها يكون اما بحسب القوة النظرية

وأما بحسب القوة العملية فبصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فتزول لزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله تجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما أبلغ اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا

ش اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالات ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال ..

ما ليس بضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الفضائل فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين سماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها

واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لا يكون قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمت بذلك التذاذاتها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدانها رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها

ش يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة

الفطانة البترا

لطبيعة فانها تمنع النفس عن الاستقصاء بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علاقة فصاروا ذوى غيابه فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فتشغلهم عن كل شئ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى وانما يتحققه من هو مستر لها والقاصر غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الحاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح بعد لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة النفوس التى لم تنتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم تفظظها اى لم تغلظها والفظ من الرجال الغليظ والحاسية الشديدة الصلبة يقال حسأت يده بالهمزة اى صلبت وغشيها اى غطيها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى جهده والمنافسة الرغبة فى الشئ على وجه المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك توقف

عند حصول غرضه

عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة المستعدة للكمال والجاهلة بالمعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عما يضادها وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم ان بعض القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة منها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذى والخلاص فوق الشقا فاذن هى فى سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد فى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا تجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر والاجل اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مستعدة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس

التناسخ

انفساً لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام
لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه
فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على ما يتخيلها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولداً من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر
المسمى روحاً الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
فهذا ما ذكره في هذا الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل
لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين وفي اكثر
هذه المواضع نظر قوله واما التناسخ في اجسام من جنس
ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض اليه
وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما
يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحداً فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستغن بما تجده
في مواضع اخر لنا ه وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله
حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود
النفس من المبدأ المفارق ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه
نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفساً تناسختها ابدان كان للبدن
المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة فكان حينئذ
لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف
فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان
هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن
فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن.

الجسم اللطيف البخاري

كل فناء بدن بكون بدن خ

فلا يكون نفسا لها هذا خلف

فلا تكون نفساً له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة
اما ان تتصل بالبدن حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله او بعده
بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك
الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات
متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير
الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضاً ان يكون
عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا
عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على
بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول
يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد
مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد
فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي
اتصال البعض بالبعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد
حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضاً محال او تتصل بعض النفوس
ببعض الابدان او يحدث للبعض الآخر نفوس ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية
والثاني حدوث النفس بالابدان المستحقة دون بعض من غير
اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة
المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون
ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان

اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلاً في زمان
يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج
مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع
حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان
يخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة
اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه
الاقسام بقوله ثم ابسط لهذا يعني البرهان الثاني والى الاصول
المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن
بما تجده في مواضع اخر لنا. **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو
الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برئ
عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه
والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو — ابتهاج
الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل — شوق
في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى
يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا
ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق
عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره لذاته
بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ه
لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى
ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان
يبين ترتب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل
بدلها الابتهاج لان اطلاقها

على الواجب

على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول
اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل
الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر
من حيث هو مؤثر يوجب حبه له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما
كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق لا يكون الا مع الوصول
التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان
الشوق عند ناس من لوازم العشق ربما يشتبه احدهما بالاخر اشار
الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا
يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا
من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه
هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش
عن اطلاقه هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور
لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء المحققين من اهل الذوق
ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق
لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق
ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل
يوجب حبه اسنادا للشيء الى نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال اخر والمختلفات لا يجب اشتراكها
في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه
تعالى غير موجب له والجواب

ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجود للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا الى التالين من خلّص اوليائه القدسيين شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث انهم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الدغدغة والحكة فلربما خيل ذلك شيئا منه ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وهما عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود

والحس لا يميز بينهما



والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما المرتبة النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة باذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة وستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما للباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال البيان على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

## النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار الشيخ في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب

اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه من قبله
ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون
بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور
ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها
ونحن نقص عليك **ش** الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب
وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة
وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد
خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت
الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر
ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما تعجز عن ادراكه الاوهام
وتكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وامور ظاهرة عنهم هي اثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم وايات
تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور
يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ويستكبر
من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **قوله**
فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب
لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت **ش**
سرد الحديث اي اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان
جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال
والابسال التحريم وابسلته

بلا ثانيا اذا استسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع قيل والبسيل
المخلي قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ
ههنا ليس من جنس الاحاجي التي تذكر فيها صفات تختص مجموعها
بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص
المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما
يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه والذي تكلف الشيخ حله
يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب **قال** واجود ما قيل فيه
ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد
بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج ادم من الجنة
عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى
الشهوات **واقول** كلام الشيخ مشعر بوجود قصة تذكر فيها
هذان الاسمان وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب
لا يناله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق
سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق
ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان
تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان
في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل يذكر ان ابن الاعرابي
اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في
اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر
من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة واتفق من الاسر
وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار مثلا في العرب
مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك
المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على
الوجه الذي سمعته غير مطابقة

للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات
العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال لبسا مما وضعهما الشيخ
على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت
تلك القصة فانهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك
ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تجرها
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا لمعرفة
الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما
يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه تنبيه
المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره
يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض ش طالب الحق
يبتدي بالاعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم بالاقبال على ما يعتقد
انه يقرب الى الله وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه
في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع
الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند
الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة
باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات
وجدانه هي المعرفة فاذن طلاب الحق هم هؤلاء الثلثة ولذلك ابتدأ
الشيخ بتعريفهم ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل
الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف
الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية تكون واحدة
والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض
تنبيه الزهد عند غير

طلاب الحق ثلثة الزاهد والعارف والعابد



العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف
تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في
الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى
نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة
كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها
له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس ش لما اشار الى وجود
التركب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر
ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد
غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف
يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن
الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها
الى الحق معرضا عما سواه تنزه ما عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده
وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير
الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي
ارادته وعزائمه الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه
الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال
به الى العالم العقلي متبعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم
ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل
ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم
فيكون جميع ما يخدمه من الفروع

والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب

**اشارة**

لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل
واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة
وعدل يحفظه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات
تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء
من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة
سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت
عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر
الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي
خصوا بها فيما هم مولوا وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة
ثم النعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير
الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة
وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليها واثبات ذلك
مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها
صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها
او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم

لصاحبه عن بعض ذلك فيتم



لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله
آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ
منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد
الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن
في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول
واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك
وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج
ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن
كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات غير
المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شرع
والشرع في اللغة مورد الشاربة فانما سمي المعنى المذكور به
لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول
والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه
الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع
لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشرع واستحقاق
الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه
وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية
اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية
لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد
من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في معاشهم بحسب
النوع عند استيلاء الشوق عليهم

الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا
كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون خلل انتظامها
به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير
على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم
ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع على الممتثلين للشريعة
في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة
فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة
في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي
داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وهذه
قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق
اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى
هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب
ما وعده واضيف للعارفين منهم الى النفع والاجر الاجل الكامل
الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا
الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم
والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلحظ [illegible]
هذه الحضرة بجمعها بانتهض كعجائب اي تغلبك وتدهشك ثم اقم
اي اقم الشرع واستقم في التوجه الى ذلك الجناب المقدس
واعترض الفاضل الشارح

فقال ان عنيتم بالوجوب

اعتراضات على الحكماء

فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده
الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة
فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير
ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل
لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على
الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات تدل على كون الشارع من قبل
الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء
ولاضدادهم من السحرة كما سيجيء في النمط العاشر ويمتاز النبي عن
ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي
فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز
دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار بالجزئيات الزمانية
وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم
على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المناقة
الى الدنيا مع فوات علائقها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي
سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول
استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول
بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال
ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا
لصلاحيته للمضغ التي هي غاياتها فلولا كون تلك العائد مقتضية
لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قولهم الاصلح ليس بواجب
فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول
الامور الغريبة التي منها

المعجزات قولية وفعلية كما مرّ والمعجزات الخاصة بالانبيا ليست بالفعلية
المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دالّ على صدقهم واما
عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مرّ من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة
المعجزات التي هي اثار لنفوس الانبياء تدل على كمال تلك النفوس فهي مقتضية
لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة
راسخة في النفس هي المقتضية لتعذّبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا
لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره
الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان
الا به انما هي امور لا بد منها للنظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد
الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة تحفظ اجتماعهم الضروري
وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيّش
سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية اشارة العارف
يريد الحق الاول لا لشئ غيره لما ذكر غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة واثبت غرض غير العارف اعني الثواب والعقاب اشار
الى غرض العارف في هذا الفصل فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي
حالتان بالقياس اليه احديها لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال
والتأثير لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة الى الله والشيخ
عبّر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف
وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره
لذات ذلك الغير بل ان تعلّقا بغير الحق فلاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته
وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق
العبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا
فيكون المرغوب فيه او المرهوب

عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ
غيره وهو الغاية وهو المطلوب ش اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه
فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما
صرّح به فيما يجئ وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل
ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره
وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف
بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف
فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه
وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق
فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ وهو ان عبادة العارف
رياضة لقواه ليجرّها الى جناب الحق فان جرّ القوى الى جناب الحق
ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير
الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مرّ فهذا حكم
من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الذي هو مراده
لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد
استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة
الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره
في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان تعبّد العارف قد يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتحصيل
انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له
فقط والى الثانية بقوله ولانه

مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها شريفة اقول فى هذا التفسير
تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وما فى الفصل يدل على خلافه ثم
ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة
او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك
غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة او الرهبة
المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب
المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون
الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذى هو
الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل
قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته
وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى
المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات والشيخ ايضا برهن فى اول
النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد
اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه
ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده
هو الله تعالى بل الاستكمال لذاته واجاب عنهما بانها مصادرة على المطلوب
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والايجاب يستكمل به
المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله تعالى لا بشئ
غيره ايضا اقول فى بياننا الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضى امكان
المراد او استكمال المريد لا لتعلق الارادة بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراض
اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم
لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون
اليها غافل عما وراءها وما مثله



بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا
عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات صاروا
يتجنبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك
من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها
وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم
شهى ومشرب هنى ومنكح بهى اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه ولا
اخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
فى شجون واجب الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما
على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده منه
له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق والمحنكون السنون والحنكة
اى احكمته التجارب فهو محتنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف
الطعام والشراب اذا كرهه فلم يقربه ولم يذقه وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا
وخوله الله الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى
الشئ ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ قول
النبى صلى الله عليه وسلم من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة
فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر
لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ اخر غيره وهو من
يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب
ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ لطائف
كثيرة يتبين للمتامل فيها فتها وصف اللذات الحسية
بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن

ومنها تنبيه من لم يتعلق بمطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يتعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به

ان يزول عنها ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره وهو
مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية
فان التارك شيئا ليستعجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة
ومنها تنبيه همته الى الدناءة والضعة فانه لا مطمح لبصره مستشعر
بانه ادنى من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ في تخصيص
لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص
المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب
ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط
الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجرام هي موضوعات
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم
اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس
الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره
الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه
فهو مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى
اي الاعتصام به واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين
وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو
حركاتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح
لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا اولها هذا الفصل
وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم وهي المبدأ القريب من
الحركة ومبداؤها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائض
اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا
من قياس برهاني او كان ايمانيا

فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم

مستفادا من قبول قول الائمة

التعيير



مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي
تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكورين ثم صرح بانها
رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر
الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان
الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي
مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة
الجازمة ثم القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا
ارادية لكنها لا تستتبع الا ثلثة من المبادي المذكورة الاولى وهو ما
عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة
بما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف
الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي
اشترط ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفصيل هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات
اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة ثم
انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة
للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة
للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف
السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة
اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس
الموقعة لما لحن بها من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام
الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد
واما الغرض الثالث فيعين عليه

قوله ثم انه يحتاج قال سراج الدين الارموي الدرجة الثانية درجة الرياضة

مبادي الحركة الارادية

الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق وليس
سلطان الشهوة وهو سنن الابرار طريقته والمشفوعة المقرونة
وكلام رخيم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة
وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول
رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها
على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات
والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة
ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها
تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب
ما يتادى اليها من الحواس الظاهرة تارة مما يلايمها فتتحرك حركات مختلفة
حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فتكون هي امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة
عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته
متأدبة في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة
لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة
لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى
يتبع الحيوانية فيها هواها عاصية العاقلة ثم تندم فتلوم نفسها
وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما جاء في ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها
ولما كانت الاغراض العقلية

مختلفة كانت الرياضات

مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة
العلمية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية
وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير
وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع
عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة فهي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة
ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدي من اجل
اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود
فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي
الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول
ذلك الامر مشروط بزوال المانع والموانع اما خارجية واما داخلية
فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي
الى الجانب القدسي وتستعملها ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية
اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه
وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر
مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تنبهه
لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولا ينفعل عن الامور
الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن
ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد
من هذه الاغراض اما الاول وقد ذكر مما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق

العبادة الحقيقية معينة
التوجه الى الله تعالى

كامر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشيا الاول
العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها
بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس
مع ذلك متوجهة الى جانب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا
على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال الله عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة
على الغرض الثاني هو انها ايضا ما ضمها هم العابد العارف وقوى نفسه
لتجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان
وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس
الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة
الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى
الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيشيعها تلك القوى وحينئذ يكون
الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام
المقارن لها موقع القبول عن الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب
الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى اشاعلها
اياها وطوعها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد
للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس
فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت باحوال
اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد
صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده
القائل من غير زيادة عليه

ولانقصان منه كانه



ولانقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ
وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها
نحو المسامحة في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع
عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها
صنفا من الهيات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات
وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا
الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الوا[عظ]
يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة
على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين شيئين
الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية
وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء او الاستفراغ المفرطين
وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال
بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطلوب
بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني
ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني
والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق
لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها
امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين
لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها
على استخدامها القوة العاقلة

الفكر

العشق المجازي

ويكون في اكثر الامور مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو
يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية
معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك
يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا
يحتاج الى الاعراض عن اشيا كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف
وكتم ومات مات شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة
حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق
تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا فكل وقت يكتنفه وجدان
وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في
الارتياض ش عنت الشي اعترض وخلس واختلس استلب وومض
البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم
والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو
انما يحصل بعد حصول شي من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة
ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد اصطلحوا في تسميته بالوقت قول
النبي صلى الله عليه واله وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن
على انبساط الوجدان والاخر اسف على فواته اشارة ثم انه ليتوغل
في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيا عاج منه الى جانب
القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل
شي ش اوغل اي سار سيرا سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض
اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل
واللمح اي البصر بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج
به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو لا
يحصل في غير حالة

الارتياض الذي كان يعسر الحصول من قبل اشارة ولعله الى هذا الحد تستعلي
عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره
واذا طالت الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه ش
علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا
منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس
كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم
اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه
غير متاهبة له فتنهزم عند دفعه اما اذا توالى واستمر الف
الانسان به وزال عنه الاستفزاز المذكور لاستكافه عن التزلزل
بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة
ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف
مالوفا والوميض شهابا بينا وتحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة
ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا ش
وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب وقته سكينة
يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا عليه فهو وافد والرواية
اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وبينا
بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا وتحصل له معارفة مستقرة
اي مع الحق واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره
عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما ش تغلغل الماء في الشجر
اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث
يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه
حال الاتصال بجناب الجلال

قوله اشارة ثالث ... سراج الدين الارموي الى الدرجة ... اى درجة التمكن
قوله ولعله الى هذا الحد قال سراج الدين الارموي ... الى ... الدرجة
السابعة ... يحصل له ... حين ثم يتدرج الى ان يصير ... حصل له

حاضراعنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره
اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا
ثم يتدرج الى ان تكون له متى شاء ه في بعض النسخ انما تتسنى له اى
تتفتح وتتسهل عليه ويقال سناه اى فتحه وسهله اشارة
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما
لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له
تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون ه
يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج البناء انعرج
اى مال وانعطف فالتعريج هنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف
حف ولحتف حوله اى طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر
اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة يحاذى
بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق
وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا ه
يقال در اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت
رياضته واستغنى عنها بالوصول الى مطلوبه الذى هو اتصاله دائما صار
سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة يحاذى بها شطر الحق
بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات العلى الحقيقية وابتهج
بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به
ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد من
الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث
هي بزينتها وهنالك يحق الوصول ه هذه اخر درجات السلوك
الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك
فيه وتنتهي عند المحو والفناء

تنبيه مقام التردد ... الجانبين قال سراج الدين الارموي
... وصولا تاما

في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور
في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم
ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه
فمن حيث هي لاحظة لا من حيث بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث
هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه
الملاحظة دون الملاحظة التي كانت من قبلها لانه كان هناك لاحظا
للنفس من حيث هي متنقشة بالحق متزينة بزينته حصلت لها
منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق
اعجاب بالنفس وتوجه فاذا هو تارة متوجه الى النفس وتارة
متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما هاهنا فهو متوجه
بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه
الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس
بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هاهنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما
في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول
والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها
مبدأ ووسط ومنتهى فاذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور
على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها
ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد
فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلثة التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث
يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستنزال
مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر
فيها ازديادا لاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة
وتمكن ذلك حتى يلتبس ان الحصول

بالتزام لا حصول واستغراقه بحيث يحصل منه ما شاء مشتملة على مراتب وسطه
والثالثة الأخيرة التي ذكر فيها حصول الانفصال مع عدم المشية واستغراقه مع
عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى
تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز
والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق
خلاص ع لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد
الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات
الى ما تنزه عنه يعني تنزه الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب
بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها
الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا
مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المتهيئة الى الوصول
فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج
بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه
تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد اشعر بذلك
الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز
عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر
المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهنالك ظهر ايضا معنى
قولهم والمخلصون على خطر عظيم تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق
ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف ثم رجع الشيخ جمع مقامات
العارفين في هذا الفصل واول

في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان




في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان
مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية
بالتزكية وللكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها
الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق ميا الغذا الزرق
وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الاخر وتمد فرق الشعر والنفض تحريك شيء
لينفصل عنه اشياء مختلطة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية والقطاع
عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق
بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل
كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها ما بالتجرد عما سوى الحق الاول سبحانه والاتصال
به ثم ترك للتوجه الى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية
واما التحلية وهي التي يشير الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان
درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه
الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
يمتنع ان يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر
عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع
وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف
حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات
صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدائها الواحد
فان علمه الذاتي بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا
وجود ذاتي لما لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة بالصفات
بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا
معنى قوله منته الى الواحد وهناك

لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف

تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال منها غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر ش العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيئا غيره وهذا حال المبتهج بزينة ذاته وإن كان بالحق أما من عرفه وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول أي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي النعوت الإلهية وهي ليست أقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية وإلى هذا أشير في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله تعالى وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما أما التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله لا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيتبين في النمط العاشر وهو أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة

العالم القدسي فقد تتراءى



العالم القدسي فقد تتراءى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا

تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل كما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل ش لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم يقال رجل هش بش أي طلق الوجه وبسام أي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي أشباه وهي غريبة فإن الاشتقاق من لفظة سواء ووزنه فعاللة أو فعالية شبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان أعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر أثران لخلق واحد يسمى بالرضى وهو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء وإليه أشار عز من قائل ورضوان من الله أكبر ومنه يتبين قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان

تنبيه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسره إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فأما عند الوصول فإما شغل له بالحق عن كل شيء وإما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته ش الهمس الصوت الخفي وخفيف الفرس دويه في جريه وكذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه أيضا شغله وأزعجه فانزعج أي أقلعه من مكانه فانقلع وتاح له أي قدر وفي رواية باح أي ظهر يقال باح بسره أي أظهره والمعنى أن للعارف أحوالا لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك أشياء أضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الأحوال تكون في أوقات توجهه بسره إلى الحق إذا ظهر في تلك الحال حجاب قبل الوصول إلى الحق وذلك الحجاب إما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول وإما من جهة حركة سره كما أن يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق وبالجملة إنه بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا صحته

فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه
اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما
ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او
لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل ما يرد عليه فلا يحس
بالشواغل الخارجية والثاني ان تكون القوة بحيث تفي بالامرين معاً فلا تمل الامور الخارجية
لانها لا تكون شاغلة له عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش
الخلق بجد الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة تنبيه العارف لا يعنيه
التحسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه
مستبصر بسر الله تعالى في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا
جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله ع لا يعنيه اي لا يهمه في الحديث من طلب ما لا يعنيه
فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه
الشيطان اي استهامه وغيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على
اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه
مقبلاً على شانه فارغاً عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغ او
خائف او عائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امراً بالرواية
وذلك لشفقته على جميع خلق الله تعالى واذا عظم المعروف فربما يستر غيرة عليه
من غير اهله قال الفاضل الشارح في تفسيره واذا عظم المعروف لغير
اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه
العارف شجاع كيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل
عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر ان تجرحها زلة بشر ونساء
للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق ع الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب
بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال

وما يجرى مجراه وهو الجود

وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار
وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف
موصوف بالجميع كما ذكره وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف
فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند
العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده
التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار
ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط
وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل
شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب ان يكون من قبيل ما عكف عليه
بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين ع يقال
قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي
يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترف التنعم اي طعمه وهو تفعل من التفل اي غير متطيب
واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان
والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن
والمزية الفضيلة وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قرباً ومنزلة
وعكف عليه اي اقبل عليه مواظباً والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من
العناية الاولى واقرب ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب الباعث
العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني حسن نسبته للامر القدسي
تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف
وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقل ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل
التكليف ع اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية
فهو لا يصير بذلك متأثماً لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل
التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن

يتأتى ترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالانعمين والابلهين والصبيان الذين هم
في حكم المجانين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه
الا واحد بعد واحد ولذلك كان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل
فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له
التنبيه مورد الاشارة بدواشمأز عندا اي تقبض والمراد ذكر قلة عدد الواصلين
الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به
فان الناس اعداء ما جهلوه والى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض
بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة **النمط العاشر**
**في اسرار الايات** يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الايات
الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب
وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل
الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوق مدة غير معتادة
فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ع يقال ما رزأت
ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه
منقوصا لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح
حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق
**تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم
المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن
صاحبه الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ
الحيوة ع الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة لما بدنية
كالامراض الحادة ولما نفسانية كالخوف والحزن وذلك يدل على ان الامساك
عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على
وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه
في الموضع المطلوب في فصل ثالث

بعدهما فان قيل



بعدهما فان قيل يبني الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق
وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما تتغذى به اعني المواد الردية وفي سائر
المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك
في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك
عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك
ليس يقدح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط
منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة
وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية ع نبه في هذا الفصل على
الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك
الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات
تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت
خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد
الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية
المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة
المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف
الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حالة الانجذاب
المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين
فقدان تحليل مثل سوء المزاج وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى
ثالث وهو السكون البدني عن حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى
بانحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة
ع السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها
المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة

والتغريد مما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم
يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتراف
بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية
سببا له اما المرضي فيخالفها بالسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف
الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض
في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى
مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج
فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لتستبدل تلك الرطوبات وكلما كان التحلل
اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب
حلول المرض المضاد لها بالبدن فانما تحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى
التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريبة بها فكلما كانت
القوى اقصر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند
متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر
من ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير
غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او
حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في
اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف فادعى امكانها في هذا
الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال
من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه
هيئة ما فتنحط قوتها حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض
له عند خوف او حزن او يعرض لها هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به
بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او في المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح

المطرب فلا يحتاج



المطرب فلا يحتاج او عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت المنة التي له
سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قوته حمية كان ذلك
اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى
واصل الرحمة. المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعنت عرضت
والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت يقال اولته معروفا والسلاطة
القهر واعلم ان مبدا القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية
لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا
غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد
الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ
والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره
بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد
مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسدانية ولكن بقوة ربانية. **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب
فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان
لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذه خاصية اخرى اشرف
من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده
**اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال
من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة
الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته
التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما
القياس فاستبصر فيه من تنبيهات

تنبيه

يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد الكلام الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل
هذا التجويز ويرفع هذا الاحتمال لما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع
والثاني باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع
النومي فساد المزاج وفضول التخيل والتذكر لتغلطه ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة
وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى
زوال الموانع المزاجية ولعل القياس فعلى ما يجي بيانه تنبيه قد علمت فيما سلف
الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت ان للاجسام
السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي
جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنة عنها في العالم
العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستور الا على الراسخين في العلم والحكمة
المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة
كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي ولعز
كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة
كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا
القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني
على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل
كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد
بينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف ان
الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت ان للاجرام السماوية الى قوله
في العالم العنصري اشارة

في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة
في موادها من كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي لحركاتها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي
كون الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزئيات الحسية مرتسمة في شي اخر
وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب
النظر الى قول لتظاهر راي جزئي اخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين
وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامها
معا في شي واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة
وما يلوح اسمها وسائر ما يتبعه الى قوله كما لا متعلق به حقا خبرها وقوله
صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام
الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة تكون
اتم وذلك لتظاهر رايين عندها احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد
يتلازمان النسخة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور يورد في بعض
النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه
حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان
الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في
موضع انه سر لا النظر المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول
المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة
المتعالية لان حكمة المشائين بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث
والنظر بالكشف والذوق والحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول
ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر ما اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا
عليه الى قوله شاعرة بالوقت

الحاصل من راى المشائين وبقوله او ينتقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض
النسخ او ينتقشان معا وهو اظهر اى وفي العالم النفساني لما نقشنا واحدة
على هيئة جزئية بحسب الراى الاول او ينتقشان معا بحسب الراى الثاني تنبيه
وللنفس ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل
قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيه من عالمه ولا ازيدك
استبصارا هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى
الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانية مشروطا بشرطين
وجودى هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس
انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند
وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول
هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك
بعد هذا الاجمال فى عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا
هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن انجذب الحس الباطن
الى الحس الظاهر اى امال العقل الة فانبعث دون حركة الفكرية التى يفتقر فيها كثيرا الى
وعرض ايضا شئ اخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها
التى لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
خارت الحواس الظاهرة ايضا فلم يتادّ عنها الى النفس ما يعتد به مع الموجود فى الفصل
السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكر فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس
ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن
والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدا
باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر امال العقل الته اى جعل الفكر الذى هو الة العقل فى حركته العقلية
مميلا للعقل نحو الظاهر منقطعا دون

تلك الحركة المفتقرة الى الالة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب
العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل الته اى اضله فى سلوكه سبيله بحركته تلك
ثم قال وعرض ايضا شئ اخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفكر فيه تذكر شئ اخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس
هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت
يقال خار الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت
تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم
المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك
فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل
خطا مستقيما وفى انتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى
لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه
من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او زواله بعد هذه مقدمة
اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون
مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما
من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى زمانا مع بقاء السبب
كبقاء صورته المستقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وزمانا مع
زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى
وهذه الصور الثلث ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا
بها واما الارتسام الذى يكون من سبب من داخل فيحتاج الى ما يدل على
وجوده كما سياتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده اشارة
قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة
لها الى محسوس من خارج فيكون انتقاشها

اذا من سبب باطن او سبب موثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا
من الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري
بين المرايا المتقابلة فهو يريد اقامة البرهان على وجود الانتقاش الخيالي من السبب
الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلب
عليهم المرة السوداء على مزاجهم الاصلي من يعتريه الاحلام ليست بمعدومة لان
المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي
مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة
بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن
اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب
موثر في سبب باطن يعني النفوس التي تتادى الصور منها بواسطة
المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا
ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم
اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك
كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيها عند حصول
تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا
المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا
يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى
لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين
الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان
حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه
عن الخيال بزا او يغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن
يضبط التخيل على الاعمال منهم فافهم



بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من
النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين
بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح
فيه الصور محسوسة مشاهدة في ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب
الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما
عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل
على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من
السبب الباطني فكانه يبتزه عن المتخيلة بزا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه
غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في ساير
الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا التفكر والتخيل
عن الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان
التفكر والتخيل عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب منتصر فيه
بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة لما اذا سكن احد الشاغلين على ما
سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح الصور
في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن
ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير
من الصور وان لم يمكن يستحيل ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى
احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشارة النوم شاغل
للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشتغل ذات النفس في الاصل ايضا بما تجذب
معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء

المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها
ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا على ما نبهت عليه
فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة
شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى
المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا
فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم
الـ ... هذه هو بعد ان ذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين
المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد
الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا
يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال
بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية
للاعياء فتنجذب النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب
اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير
الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع
نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض
للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح الاعضاء
... والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن
ولا يتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم
ساكنان فيبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول
فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قال فلما يخلو النوم عن رؤيا ما شاة
واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط

[illegible]

الذي لها فضعف احد الضابطين هو معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان
المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل وجودا ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان ان يفضل منها
للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسبها اقوى

لما فرغ من اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان
كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية
للنفس وهو انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة
عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها
الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة
والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس
بحسبها غير متناهية فقوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه
النسخة اقرب من الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى
فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط
والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال
النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر
الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة
قليلا بحيث لا تعارضها المتخيلة في افعالها

الجاذبيه وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد ولعل على الرواية الثانية فمعناه
ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة
فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين
اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى
كان اشتغالها بشغلها عن فعل اخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل
فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي
احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل
لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك وهذا في حال النوم او حال مرض ما يشغل الحس
ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة
لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش ابتدر
التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة
التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه
واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه من معاون للنفس عند
امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال توجه الشواغل عنه
انتقش في لوح المشترك هو يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها
النفس فجاة وسنح اي جرى والترجرج التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت لم يمكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي
بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل

فيرتسم فيها الشيء من

فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل في الحس المشترك
صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين
احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب
كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن وتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم
القدس فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما
يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا
غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود
الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها
فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض
انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر
تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد لها ان يقع هذا الخلس والانتهاز في جانب
اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق
في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه
منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صادفة مثل ما قد يفعله الوهم في
المرضى والممرورين وهذا اولى فاذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا
او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موقور الهيئة او كلاما محصل النظم
وربما كان في اجل احوال الزينة مع الاثر النازل الى الذكر قول النبي صلى
الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال
لاستيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في
الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور
الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل

مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف
وتفعله في الاولياء الاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى
واحق بالوجود من ذاك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة
فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت
هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور
الهيبة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الرتبة وفي
بعض النسخ الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه
من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة
ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة
الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن
باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في
انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر
امور منسية ومن مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال
او تضبط وهذا اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة
فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن
التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه كما يفعل
الحس ايضا ذلك ثم محاكاة المتخيلة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل
بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها الهيئة المزاجية
كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود
وقوله نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنتجي للحدود الوسطى نسختان
الظاهر ان الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو
طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود

الوسطى وهذا مستثنى في القياسات



الوسطى هو الحد المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط
في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما
يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل
فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج
او باطن الى هذا الانتقال او يضبط اي الا ان تضبط وللضبط سببان
احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت
التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان تتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي
عند تفكرهم في امورهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه
صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد
اي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدته حالة عجيبة
فيبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد
هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم
في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل
كما سيأتي اشارته فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر لا يبقى له اثر وقد
يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال
عن التصريح ولا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد
يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال
ارتساما قويا او يكون النفس معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش
بالانتقالات وليس انما يعرض كل ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما
نباشره من افكارنا يقظانا فيهما

انضبط فكرك ورُبّما نقلت عنه الى اشياء متخيلة تتسلسل فتهمل فتحتاج
الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي
منتقلا عنه اليه وكذلك الى اخر فربّما اقتنص مما اضله من مهمه
الاول وربّما انقطع عنه وربّما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل
ع للاثار الروحانية السانحة للنفس مراتب كثيرة بحسب ضعفها ونسيانها
او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكر ومتوسط
ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عنده لقبه رابطة
الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معتنية بها فتحفظها ولا تزول عنها
ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة
على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم
الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك تذنيب
فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة والنوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل
وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما
وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات والوحي الى تاويل
والحلم الى تعبير مع الصراح الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب
الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى
تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس
الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب
عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين
وتم الكلام في هذا المطلوب اشارة انه قد تستعين بعض الطبائع
بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال

وبعضه فتستعد القوة المتلقية

وبعضه فتستعد القوة المتلقية للغيب استعدادا تلقيا صالحا وقد توجه الوهم
الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يوثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا
الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى
يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما تخيل اليه والمستمعون يضبطون
بلفظه لفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا لعمل ومثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى
بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او بدهشه بشفيفه ومثل ما
يشغل بتامل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تموج فان جميع ذلك
مما يشغل الحس بضرب من التحير وبما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع
وفي تحيرهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة والاكثر ما يوثر هذا في طباع من هو بطباعه الى
الدهش اقرب ولقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان
ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحيير وقد هبتوا ذلك
اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون
شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراي شيء للبصر
مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة ع يوتراي بروي والشد العدو الحثيث
المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل
اذا اعيا والرعشة الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتموج موجا
اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
والمسيس المس يقال للذي به مس من الجنون ممسوس والتوكل اظهار العجز
والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها بنفسه والاشياء
التي ذكرها مما يشغل بتامله مع يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش
للبصر برجرجته يكون كالماء المصلح

والزجاجة المضلعة اذا اديرت بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالسواد المنتشب بالعفوصة حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي ترقرق كالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة بحيال الشمس والشعلة وكالاشياء التي تموج كالماء الذي يتموج شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية

تنبيه اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم ولم يعارض العقل فيما يروم ايراده منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل

ع يقال ربات الفقع ربات في رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طبيعة فوق شرف وهذا استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس لا سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب

تنبيه لعلك قد تبلغك من العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر

الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة ربما اتفق لي ان اقص بعضها عليك

ش لما فرغ عن بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه واخبار تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم لعا الحوافر على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع

تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها اوهما تتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وهم مثله والجذع على قرار وينبعث اوهام الناس لتغير مزاج مدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية من جهة تكون قد اثرت بمبدإ لجميع ما عددته اذ مادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت

الى التكذيب وذلك مثل ما

انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه
القوه حتى يفعل في اجرام اخرى تنفعل عنه انفعال بدنه ولا تستنكر ان تتعدى عن
قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تنفعل عنها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها اقول ما ذكره في هذا
الفصل لتقرير احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي بذاتها قائمة
لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات
المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى
الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات
النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا
كان الجذع فوق فضاء ويسلكه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم
الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط وجهه وينقبض ويحمر لونه
ويصفر وقد يبلغ هذا التغيير حدا ياخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ
البدن المريض بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه
افراقا اي افاق واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام فتكون
تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس ما لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها
بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام العالم بما ذكر
جميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى لمناسبة تخصه
مع بدنه كملابسة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه
الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظن ان الفعل لا
تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها

قوله ولذلك بالاثر فينبغي ان

قوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان شعاع الشمس
مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صوت الآلات مبردة وليست
انما البارد مادة القابلة لتاثيرها فاذن لا تستنكر ان يكون لها هذه القوة
حتى تنفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر
في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي
قدرت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر
بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك
الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا
الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب
الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثير اعظم من تاثيرات الوهم وايضا
التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان تكون لبدن ما قوة تقتضي
هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون للنفس
هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان
كان المقصود اثبات الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا
على هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل
واقول قوله هذا مبني على انه يقول ان النفس لا تدرك الجزئيات اصلا
وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب
والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية
كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد بنى في هذا
الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية اذا تأملها لعود
عقلية انما هي تجارب لما ثبتت

طلبت أسبابها والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي له لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل للاولياء الابرار هي لما بيّن وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون غير ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتحرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث

تساوي النفوس البشرية في النوع

فقد

وقد تكسر قد نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء في الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد تكون شيئا من هذا القبيل والمبدأ فيه حال نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصّلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار هي النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها لم يجزم بوجوده بل هي ولمثالها من الامور الظنية والتأثير في الملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كنزول بذر الارض والماء بعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث هي لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب

الحوادث الحادثة في هذا العالم بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم
يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون
مبدأه الاجرام السموية وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث ارضي ما لم ينضم
اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس
الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معاً الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات
وكذلك الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان
تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن بعد
جليته دون الخرق في تصديقك ما لم يقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل
التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب
لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في
الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
تنبري له اي اعترضه والغيل قبله والطيش الخرق والخرق ما يقابل
الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذادني طردني والغرض من هذه
النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علماً حكمة
وفلسفة والتنبيه على ان انكار طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار
بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل
بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات
العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه
الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين
والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة

والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة
ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما
يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك
منه مدرجاً مجزأً مفرقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا
مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسياً بك فان اذعت هذا العلم او اضعته
فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً يقال مخضت اللبن اذا اخذ زبده والزبد زبد
اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال
الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة
والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين
حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير
واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وتوثق بشيء بالكسر فيهما وتتسرع
اي تبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا
اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت
فيما تقدم وتأسى به اي تعزى واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا
اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما
معتقدين لها او لما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين
لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين
او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين
لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست
فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم
الطالبون الذين لا يعرفون قدرها

وهم المبتدئون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث
المائلون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والذكاء والعادة
والرابع المقلدون لاضدادها وهم الاين صفاهم مع الفاعة والخامس المقلدون
وهم المحتقرون لاراء المتفلسفة وهجهم ولما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين
يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم
احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم
العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس
الى معطيهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال
الاقدام وتوقفهم على ما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق
وهو نظرهم بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط
البالغ عقلا ونقلا حسبما ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول الكتاب
فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة
البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال
والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي ان يصلح
ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طرف
العناد والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد وحسبنا الله
ونعم الوكيل تم الكتاب بحمد الله وعونه وذلك في يوم الثلثا خامس عشر
ربيع الاول سنة ثلث وسبعين وستمائة ... المحرم
والصلاة على ... محمد واله ... ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وحسبنا الله ونعم الوكيل

وفرغت من تسويده ... صفر
سنة اربع واربعين وستمائة حامدا ومصليا
... [illegible]